FUGA A TRÊS VOZES

KLAAS WOORTMANN
ELLEN F. WOORTMANN
Universidade de Brasília

Neste artigo examinamos o sentido da *fuga*, fenômeno bastante freqüente entre vários grupos camponeses. Os dados empíricos foram obtidos quando realizávamos pesquisa relativa às estratégias produtivas de *sitiantes* em Sergipe, nos anos de 1980 e 1981. A freqüência com que dela se falava fez com que ficasse registrada em nossas notas de campo, embora não percebêssemos seu significado. Só mais tarde o compreendemos e fomos capazes de tematizá-lo.

A literatura está repleta de casos de fuga de jovens enamorados que, tendo suas paixões contrariadas pelos desígnios familiares, decidem afirmar suas individualidades unindo-se contra as vontades paternas. Romeu e Julieta continuam povoando o imaginário romântico. Mas hoje a vontade familiar é cada vez menos capaz de se impor às escolhas matrimoniais. Ainda existem casamentos de conveniência, como, por exemplo, nas elites políticas. Contudo, na maioria dos casos, a imposição de valores individualistas parece ter deslocado o foco da escolha para os próprios nubentes, mesmo que princípios classificatórios, como os de classe e de raça, continuem sendo operativos na definição dos limites do "isolado matrimonial", como diria Lévi-Strauss.

Entre camponeses o individualismo ainda não se tornou o princípio dominante e as trocas matrimoniais permanecem em boa medida subordinadas ao padrão de casamento preferencial, às necessidades da reprodução social, e à hierarquia familiar. Entre eles, também, permanece freqüente a fuga.

Anuário Antropológico/91
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993

O tema da fuga, porém, não tem merecido destaque nos estudos do casamento. Muitos textos a mencionam, mas não lhe dedicam mais que um rodapé, uns poucos parágrafos, talvez uma ou duas páginas. É o caso, por exemplo, de Goody (1986), Flandrin (1984), Brogger (1987), Geertz (1983), Azevedo (1986). Exceções são os trabalhos de Martinez-Alier (1989) e de Gnaccarini (s.d.).

Ao centrarmos nossa atenção na fuga, estamos falando de casamento e de estrutura, mas estamos também mostrando que esta não é rígida como fazem parecer as análises formais. Fazendo emergir uma dimensão pouco privilegiada do casamento, de certa forma invertemos o procedimento habitual, pois tornamos centrais as observações secundárias de nossos "informantes", às vezes jocosas, outras vezes inibidas. Mas são elas que permitem compreender uma outra dimensão do casamento, da sociedade e de sua reprodução. Nosso propósito é tratar a fuga como um fato/texto — ainda que seja um texto subalterno no conjunto das falas que ouvimos, e um fato do qual pouco se fala — e dele extrair alguns significados.

Paradoxalmente, contudo, para que o leitor entenda a fuga é preciso, primeiro, conhecer o casamento, assunto ao qual passamos a seguir.

O primo preferido e a terra referida

Em muitas sociedades camponesas, o casamento é uma prática estreitamente vinculada aos padrões de herança, e estes se voltam para a preservação do patrimônio. Como disse Bourdieu (1980), o verdadeiro sujeito das trocas matrimoniais é a terra. Em outras palavras, o casamento é algo sério demais para ser deixado à vontade de jovens enamorados. Em várias dessas sociedades, a terra, mais do que uma propriedade individual, é um patrimônio familiar que deve ser mantido indiviso. Em outros casos, como entre algumas formações camponesas do Nordeste, ela é parte de um território, base de uma identidade (Woortmann, E.F. 1988).

Por isso, engendram-se variadas práticas voltadas para a reprodução das famílias sobre um patrimônio indiviso. Assim, constrói-se a emigração, associada ao deserdamento (Woortmann, K. 1991), o celibato de alguns filhos que tampouco herdarão a terra, e o casamento enquanto arranjo familiar (Bourdieu 1980; Woortmann, E.F. 1988; Rodrigues 1991).

Em outras sociedades camponesas, a herança é "igualitária", isto é, igualmente partilhada entre todos os filhos (ainda que as *filhas* não sejam necessariamente incluidas nessa partilha). Nem por isso, deixam as trocas matrimoniais de serem cruciais. De fato, o casamento endogâmico torna-se, nesses casos, fundamental para assegurar a reaglutinação da terra, de uma geração para a outra. A endogamia, seja "de lugar" ou "de sangue", é uma prática comum nesses grupos camponeses, associada ao que no Brasil é conhecido como "casamento trocado" (dois homens trocam irmãs entre si), ou ao casamento de dois ou mais irmãos de uma família com duas ou mais irmãs de outra (Woortmann, K. & E.F. Woortmann 1990).

Se as práticas variam, elas se referem sempre à preservação do patrimônio e, em grande número de sociedades camponesas, o casamento preferencial é aquele entre primos, em primeiro ou segundo graus.

Este é também o padrão dominante em boa parte do Nordeste. Em Sergipe, encontramos uma situação onde a terra é território, constituindo um *Sítio*, isto é, uma comunidade de parentesco, de certa forma corporativa. Esse *Sítio* tem sua identidade fortemente associada a princípios de descendência e de casamento, devendo este último ser realizado entre primos e dentro dos limites do *Sítio*. A infração às regras matrimoniais resulta na expulsão do infrator(a). Situações semelhantes, ainda que menos radicais, foram estudadas por Soares (1987) e por Godoi (1987), na Bahia e no Piauí, respectivamente.

Em Sergipe, mesmo entre camponeses parcelares não organizados em *Sítios*, o casamento entre primos é também considerado preferencial, pois a preservação do patrimônio é um princípio fundamental de reprodução social. O casamento, que com freqüência é um "casamento trocado", associa-se à prática comum de um irmão, ou um pequeno número de irmãos, comprarem dos demais suas partes da herança, pois aqui, ao contrário do que ocorre no interior do *Sítio*, não opera a unigenitura.

O casamento é preferencial (ou, às vezes, até mesmo prescritivo), por causa da terra-patrimônio e por causa da honra da família, e não apenas por razões pragmáticas. Patrimônio e honra se interpenetram nessa ordem hierárquica. Por outro lado, sem terra não há casamento, e sem casamento (preferencial) não há terra. O que transforma um *rapaz* em *homem* é o casamento (e o nascimento do primeiro filho); para tornar-se *homem*, pai-de-família, é preciso casar-se segundo as regras, que são, sobretudo, práti-

cas de reprodução do grupo como um todo, visto tanto em sua materialidade como em seus valores.

Já se vê que essas sociedades camponesas não são exatamente "modernas", se usarmos esse conceito no sentido dumontiano, que define o moderno pela prevalência de valores individualistas. O casamento não é uma escolha individual. Em geral, os pais são agentes ativos da "escolha", encarnando, por assim dizer, a família como uma "pessoa moral"; uma totalidade que subordina as preferências individuais às necessidades da reprodução.

Entre camponeses, se a terra é fundamental para que possa haver casamento, o dote também o é, e ambos se relacionam às regras matrimoniais. Mas, nem sempre as regras são obedecidas. Ou são, sob uma aparência de transgressão?

O galo rouco

Durante nossa permanência entre os sitiantes de Sergipe, ouvimos repetidas vezes que "o galo cantou fora de hora". Com isto queria-se dizer que uma moça havia "fugido" com um rapaz, durante a noite, ou mesmo de dia. Depois de algum tempo, conversando com nossos hospedeiros, manifestamos nossa estranheza face à freqüência do fenômeno. Responderam que "cada vez que o galo canta fora de hora, é sinal que mais dois fugiram, e olhe, hoje em dia ele anda meio rouco de tanto cantar".

Em geral se pensa a fuga como um acontecimento excepcional, e daí, provavelmente, sua representação "romântica". Nós mesmos pensávamos, de início, que a fuga entre os sitiantes fosse um fato raro, pois nosso primeiro contato com o fenômeno se deu através de uma mulher que nos disse haver fugido para escapar da penúria e maus tratos na casa paterna: "Fugi com ele porque não aguentava mais em casa. Pai bebia muito e não tinha paciência com a gente". Aos poucos, porém, verificamos que a fuga era bastante freqüente entre os sitiantes nordestinos que se definem como *fracos*. Ao contrário dos *fortes*, que possuem mais terra e mais gado, e podem se utilizar do trabalho assalariado temporário, os *fracos* possuem menos terra, pouco ou nenhum gado (ou apenas *miunça*, isto é, animais de pequeno e médio porte), e são obrigados a se assalariarem eventualmente. A fuga

tem significados distintos num caso e noutro. O exemplo que se segue é típico da fuga entre os *fracos*.

> — Mas, por que a Graça fugiu, Dona Maria?
>
> — Ela sempre foi afoita, não sabe? Queria logo tudo. E cadê com que comprar, com os tempos ruins que nem hoje? Eu até que já tinha arrumado uns panos para ela. Mas para botar o resto dentro de casa, como? Nós pedimos para ela "não foge, tem paciência, espera para o ano que aí até, quem sabe, se convida o povo para a festa". Mas ela, não, acho que foi ele, já tinha serviço [eletricista], e quando foi de voltar do leilão na Mão Esquerda, procuro daqui, procuro dali, cadê? Tinham fugido. Mas aí não tem volta: fugiu, casou. Alexandre [o pai da moça] até abençoou. Agora, levar tudo direito para montar a casa, não leva não. Ganhou foi os panos que já tinha, e eu vendi uma leitoa, e ela comprou o armário. Mas foi só. Tivesse esperado ... Eu tinha tanto gosto de ver ela sair daqui toda bonita para a igreja, tudo direito. Mas o que se vai fazer? Filho de fraco não quer esperar.
>
> — E o rapaz, era de seu gosto?
>
> — De meu gosto? Era sim. É de uma família de Sta. Rosa que papai conhece e o rapaz é trabalhador. Não tem sítio para ele, mas ele tem arte. Bem que podia ter esperado, não precisava ter dado esse desgosto a nós. Mas, o que se há de fazer?
>
> — E hoje, ela se dá bem com a Sra. e seu Alexandre?
>
> — Dá sim, eu visito ela de vez em quando. Nem sempre, porque é um pouco longe. Hoje ela já aquietou, já é mãe de família, e eu gosto de ver os meus netos.

A fala de Dona Maria é semelhante a outras falas dos *fracos*, e não é necessário transcrevê-las todas neste texto. Nela transparecem alguns elementos centrais que configuram a fuga entre aqueles sitiantes.

A filha é definida como irresponsável, afoita, e se deixa convencer pelo rapaz. A família, ou os pais, são vitimados pela filha, que lhes traz desgosto. O casamento foi postergado pela falta de recursos para a festa, mas a filha não tinha paciência. Apesar do desgosto, algum tempo depois os pais, magnânimos, perdoam a filha e abençoam o casamento que resultou da fuga.

A fala de Dona Maria, como as demais, é referida a um conjunto de padrões relativos ao casamento e à família, isto é, a uma estrutura, assim como a conjunturas específicas. Mas essa fala, como qualquer discurso, se diz algumas coisas, omite outras, como veremos mais adiante.

Passemos agora a alguns exemplos típicos dos *fortes*.

Para a filha de uma dessas famílias, havia sido construído um casamento de conveniência com um primo. A ela sempre foi dito que se casaria com ele. O noivado foi realizado, depois de os respectivos pais terem "se apalavrado". No entanto, poucos dias antes do casamento, a moça fugiu com um rapaz temporariamente empregado naquela região. A reação do pai, cuja palavra havia sido empenhada, e a dos irmãos, foi de vingança. O jovem casal se manteve escondido durante vários meses numa cidade do litoral e, passada a reação inicial de sua família, a filha, agora já casada e com um filho, tentou "fazer as pazes", tomando sua mãe e uma irmã como mediadoras. Não o conseguiu. A força da família inviabilizou sua permanência na região, e decidiram migrar para Brasília. Após oito anos nesta última cidade, afinal, as pazes foram feitas, não sem ter a filha fujona "vendido" sua parte da herança (a que tinha direito legal, mas não legítimo, face aos códigos locais, pois havia "manchado o nome da família") a seus irmãos por um preço muito inferior ao seu valor real. Nunca mais lhe foi permitido voltar para a casa paterna, nem em visita. Segundo o que dizem, sobre seu retrato foi pintada uma tarja preta, nunca mais removida ...

Este caso não difere, em essência, da situação predominante no início do século, conforme o relato de pessoas do lugar.

Famílias de sitiantes *fortes*, aliadas a grandes fazendeiros, estabeleciam casamentos entre si e com estes últimos. O casamento era combinado entre o pai da moça e o do rapaz, após o que era este enviado à casa dela para fazer o pedido oficial. Firmado o entendimento, a moça era chamada à sala, onde lhe era perguntado se queria se casar com o rapaz. A resposta adequada era: "Se é de seu gosto, senhor meu pai, então caso com ele". Em seguida, eram combinados os arranjos do casamento.

Naquele tempo, porém, também se fugia. A irmã mais velha da bisavó de uma nossa conhecida, dias antes da cerimônia do casamento com um primo, fugiu com um trabalhador, pelo qual havia se apaixonado. O pai, desesperado porque havia "empenhado a palavra" de "dar sua filha" ao pai do noivo, e porque sua filha fugira com alguém "de baixo" (pobre e mulato), mandou chamar a segunda filha (a bisavó de nossa conhecida, então com 13 anos) e lhe comunicou que ela iria se casar com o primo, no lugar da irmã, agora considerada "como se fosse morta". A aliança foi mantida através de um sororato, após a morte simbólica da filha desobediente.

Naquela família, esse caso é até hoje didaticamente relatado às filhas, como parte de uma pedagogia de respeito às tradições: o casal "sem juizo", quebrando a lei de Deus que ordenava obediência aos pais, foi sempre infeliz, ao passo que o casamento arranjado pelos pais foi harmonioso e próspero.

Se a filha que repudiou o arranjo familiar foi excluída da família, dois irmãos seus, tidos como homossexuais, foram enviados para o Rio de Janeiro com ordens de "nunca mais pisarem nas terras da família". Ao contrário daquela filha, porém, cada um deles recebeu, em dinheiro, o equivalente ao que lhe cabia como herança. O patrimônio familiar passou a um irmão, que havia realizado um casamento de conveniência com uma prima, cujas terras "entestavam" com as de sua família.

O significado da fuga: a perspectiva estrutural

Ao falarmos da fuga entre *fracos* e entre *fortes* apresentamos dois tipos distintos de discurso. Os primeiros falam sobre o assunto, ainda que de forma inibida; os últimos tentam esconder de estranhos os casos que haviam afetado suas famílias. Assim, se no primeiro caso foi possível transcrever falas diretas, no segundo caso só tivemos acesso à fuga através de uma terceira pessoa, isto é, através de um "informante" de tipo especial: o comentário coletivo, a "boca do povo".

Tentar esconder a fuga de moças da família era evidentemente um empreendimento inútil, e os *fortes*, como também as "famílias nobres" da região, sabiam disso. O que é importante é que essas famílias cercavam os casos com uma cortina de silêncio. Se as filhas fujonas eram declaradas socialmente mortas, eram também excluídas das conversações. Quando levantamos as genealogias e os padrões matrimoniais dessas famílias, as fujonas eram omitidas. Só conseguimos saber de sua existência através daquele "informante especial".

Como já dissemos, Dona Maria, assim como outras mães de filhas fujonas, ocultavam algumas coisas em suas falas. Essas lacunas foram também preenchidas pelo informante coletivo. Foi por esse meio que soubemos que em grande número de casos a fuga de filhas de sitiantes *fracos* não se

deu porque o pretendente à mão da moça fosse considerado indesejado, ou contrário aos padrões de casamento preferencial, o que, aliás, Dona Maria deixou claro. Era muito freqüente fugir justamente com alguém da categoria preferencial, isto é, com o primo preferido. Foi também através desse meio que tivemos acesso a várias dimensões do fenômeno — poderíamos mesmo falar de um "processo da fuga" — que permitem pensá-lo como um jogo e como um drama social, envolvendo diferentes jogadores e/ou atores.

Voltemos ao caso da filha de Dona Maria. Sua família passara por momentos difíceis e sua situação inviabilizava qualquer despesa extraordinária, mormente uma despesa elevada, como aquela socialmente necessária para a efetivação do casamento. É de tradição que a noiva receba um enxoval, assim como um dote, constituído tipicamente por algumas cabeças de gado, ou mesmo de *miunça*[1], no caso dos mais *fracos*. O noivo, por sua vez, precisa de sua parte na herança, isto é, terra. Mas, dote e herança nem sempre são possíveis entre os *fracos*. Os respectivos pais, ou um deles, não podem, em momentos críticos, preencher o papel que deles se espera, isto é, prover as condições que possibilitem ao filho se tornar um pai-de-família, fornecendo-lhe o *chão de roça* ou pelo menos o *chão de morada*, onde irá construir sua casa; ou à filha se tornar uma dona-de-casa. Por outro lado, o ritual do casamento implica em despesas na igreja e com a festa, para a qual se "convida o povo".

Não é raro que essas despesas sejam arcadas pelo padrinho da noiva, inclusive como forma de evitar a fuga. Num dos casos por nós acompanhado, a mãe da noiva, percebendo que não poderiam "dar um casamento para a filha" procurou a madrinha desta última, sem que o pai dela oficialmente o soubesse, relatando-lhe a situação. A madrinha, por sua vez, convenceu seu marido, o padrinho, a arcar com as despesas. O padrinho, então, procu-

1. Entre os sitiantes *fortes*, o gado que compõe o dote é retirado do rebanho do pai. Esse rebanho deve ser gradativamente aumentado, como parte do cálculo relativo às trocas matrimoniais. Isto pode implicar uma série de estratégias que envolvem a migração, o *negócio*, o arrendamento etc. (Woortmann, K. 1991). Entre os *fracos*, o gado resulta de um "ciclo evolutivo da criação", que pode se iniciar com galinhas para desembocar em vacas, tal como analisado por E.F. Woortmann (1987), também associado àquelas estratégias. O gado da noiva irá se somar ao do noivo e à terra por este herdada, para viabilizar a constituição de uma nova família de sitiantes.

rou o pai da moça e se ofereceu a custear o casamento. Tudo se passou como se a iniciativa tivesse partido do padrinho.

Montou-se, portanto, uma dupla encenação: nunca foi mencionado, entre homens, o fato de que o pai da noiva se encontrava em situação de dificuldade econômica, incapaz de desempenhar seu papel de "pater"; as mulheres envolvidas, mãe e madrinha, armaram, de maneira socialmente invisível, o jogo destinado a salvar a honra masculina, jogo esse concluido pelos homens, agora de forma visível. Sintomaticamente, o conluio feminino de bastidores foi armado na cozinha (espaço privado) da madrinha, numa construção oficiosa análoga àquela descrita por Cronin (1977), enquanto que a encenação masculina teve como palco a sala (espaço público) da casa do pai da noiva. Como é sabido, os padrinhos são os pais substitutos (além de pais sagrados) de seus afilhados, mas a substituição é, em geral, "post mortem". Nesse caso, houve uma substituição simbólica momentânea "in vita". Enquanto o discurso das mulheres, entre si, colocava em relevo a *precisão*, o discurso entre homens destaca uma oferta — uma dádiva — de *fartura*.

É o padrinho que, por ocasião do batizado, inicia o "ciclo evolutivo da criação", referido na nota 1, que conduz ao dote, e pode assumir os gastos com o casamento (igreja e festa) quando o pai da noiva, em geral um seu parente, se encontra momentaneamente *fracassado*. Não é infreqüente, tampouco, que afilhados venham a ser adotados por padrinhos sem filhos, tornando-se seus herdeiros.

Pode ocorrer, porém, que tanto pais como padrinhos estejam desprovidos de recursos. Uma forma de compensar eventuais *fracassos*, isto é, crises temporárias de um pai-de-família, é a instituição do *leilão*. Trata-se de uma forma ritualizada que reúne vizinhos e parentes no terreiro do sítio do pai-de-família em questão, levando cada um algo para ser vendido — uma galinha, um bolo, uma peça de bordado, um leitão, algum produto do roçado, uma ferramenta etc. Constrói-se uma festa e pretende-se que é o dono da casa que a está oferecendo. Tudo se passa como se tivesse partido dele a iniciativa, e jamais se faz menção à sua situação crítica. Os convidados presentes compram as doações uns dos outros, e o produto final é entregue ao dono do sítio. O leilão na Mão Esquerda (bairro rural), mencionado por Dona Maria, foi justamente uma dessas ocasiões. A participação no leilão é moralmente obrigatória para parentes e vizinhos, segundo um padrão de

reciprocidade/generosidade, mas não de todo desinteressada; como disse um sitiante: "ninguém está livre; amanhã pode acontecer comigo".

O leilão é, pois, outra encenação social. Mas, em situações de crise coletiva, como nos tempos de seca, a generosidade tem seus limites, e o casamento não é uma crise séria quando comparada a doenças ou mesmo fome.

A fuga é um padrão característico de sociedades mediterrâneas, assim como daquelas do Novo Mundo que delas se originaram[2]. No Nordeste ela não é um fato novo. Como diziam os sitiantes, "sempre se fugiu". Em Cuba, como em outras partes da América Hispânica, fugas parecem ter sido freqüentes. Como mostra Martinez-Alier, em 1780 a Audiência do Chile manifestava sua preocupação e propunha a punição daqueles que subtraíam as filhas da autoridade paterna, sob a alegação de que os pais se opunham ao casamento. Diz ela ainda que:

> The young man would take the girl away and they would set up house together on the understanding that once his financial circumstances improved they would marry. In this case parents, *who had presumably done the same in their time*, after an initial show of outrage would aquiesce in the end (Martinez-Alier 1989: 104; grifos nossos).

---

2. O Concílio Tridentino já previa punições para os raptores de donzelas: "Tanto o roubador, como todos os que lhe dão conselho, auxílio, e favor, sejam *ipso jure* excomungados, e perpetuamente infames, e incapazes de todas as dignidades; e se forem clérigos, serão depostos do seu grau" (Nizza da Silva 1984: 75). Diz ainda esta autora que "No texto do Concílio de Trento já aparece uma determinação que vem a tornar-se extremamente importante na vida da sociedade colonial [brasileira]: 'o que rouba a mulher...seja obrigado a dotá-la decentemente'. [...] em todos os casos de rapto ocorridos na Capitania de São Paulo, notamos a exigência por parte do pai de que a filha raptada fosse dotada pelo raptor, como forma de reparar o mal ocasionado à sua honra" (: 75). Embora a legislação portuguesa punisse o raptor com o degredo ou com as galés, o rapto por sedução não era punido severamente na Capitania de São Paulo, onde parecia ser bastante freqüente nos séculos XVIII e XIX.
   A fuga continuou sendo freqüente, pelo menos entre camponeses, tanto no Brasil como em Portugal. Como observa Brogger para este último país nos dias atuais:
   "In Nazaré the elopement has become an unofficial marriage ritual which from the point of view of the community is regarded as legitimate and as binding as the official act.
   More than half of the marriages in Nazaré are established through elopement. Of a sample of 56 marriages, 34 started with elopement" (Brogger 1987: 28).

A fuga era pois, não só antiga, mas recorrente. Mas, ela tem outro componente de historicidade, no que diz respeito aos sitiantes *fracos*. Se é verdade que "sempre se fugiu", é verdade também que "hoje em dia o galo anda rouco de tanto cantar". Com isto se queria dizer que no presente se foge mais que no passado. A maior freqüência de fugas parece se relacionar a um processo de progressivo empobrecimento dos sitiantes, ainda que permaneça a distinção entre *fortes* e *fracos*. O empobrecimento é decorrência de um processo histórico secular de enfrentamento com a grande propriedade pecuarista. Essa história é a do gradativo fechamento das terras *soltas*, isto é, de uso comum, utilizadas para o roçado, para o pequeno criatório, para o estabelecimento de novos sítios (inclusive em decorrência do casamento), e para a extração de recursos variados. A partir da promulgação da chamada Lei de Terras, de 1850, as *soltas* foram sendo privatizadas pela propriedade pecuarista, comprometendo a reprodução social dos sitiantes. Mais recentemente, a partir de 1950, as transformações impostas pelos fazendeiros ao processo de arrendamento, até então alternativa dos *fracos* face à inexistência de *soltas* e de terra suficiente em seus sítios, agravaram o processo de empobrecimento dos pequenos lavradores.

A situação estudada por Gnaccarini no interior paulista se aproxima bastante daquela dos sitiantes *fracos* de Sergipe, ainda que apresente também diferenças; tanto as semelhanças como as diferenças são significativas para o esforço de compreensão.

O grupo por ele estudado é constituido por *colonos* de fazendas, por parceiros e por camponeses parcelares, durante a primeira metade de nosso século. Tal como entre os sitiantes nordestinos, também ali o casamento envolvia uma cerimônia relativamente dispendiosa, a cargo da família da noiva, e um dote, e tambem ali fugir é uma maneira de evitar essas despesas. O mesmo observou Martinez-Alier (1989: 104) com relação a Cuba.

Gnaccarini também aponta para uma correlação histórica entre pauperização e freqüência de fugas. Contudo, se a fuga é expressão de um processo de pauperização, ela é também, pelo menos entre os sitiantes que estudamos, a expressão de padrões e valores que permaneceram, apesar da pauperização. São padrões de troca matrimonial e valores relativos à honra da família e ao princípio da hierarquia. A historicidade inclui, pois, ao mesmo tempo, descontinuidades e continuidades. A própria fuga é um padrão; ela é uma continuidade através da qual se evitam descontinuidades. Se ela é, na

aparência, uma ruptura, ela asegura uma continuidade. Se ela é histórica, como mostra Gnaccarini, é também tradição.

Todas as pessoas do lugar sabiam que alguém ia fugir; só não se sabia exatamente quando. Não era, pois, motivo de surpresa. No Tocantins, onde se usa o termo *furto*[3] e nos seringais do Acre, onde a fuga se chama *roubo,* ninguém tampouco fica surpreendido. Como nos informou Lino João de Oliveira Neves (da Universidade do Amazonas), no alto Purus todo mundo sabe que um roubo irá acontecer; todos sabem para onde irá o casal. Existe mesmo um tipo de canoa especialmente utilizada para este fim, conhecida como "canoa rouba-moça". É uma canoa extremamente rápida e pequena demais para ser utilizada para a pesca, a caça ou para o transporte de mercadorias. "Só serve mesmo para duas pessoas que querem fugir". Quando uma dessas canoas é amarrada por um jovem em algum ancoradouro, já se sabe que haverá roubo. Oliveira Neves referiu-se a uma canoa que tem até mesmo o nome "Rouba-Moça" pintado em seu casco. Em todas essas situações poder-se-ia falar da crônica de uma fuga anunciada.

Retornemos aos sitiantes *fracos* de Sergipe. Graça sabia que nem seus pais nem seus padrinhos teriam possibilidades de fazer face às obrigações envolvidas em trocas matrimoniais. Tampouco o poderiam fazer os pais do rapaz, se este devesse se constituir como sitiante. No caso, isto não era problema, pois ele tinha uma profissão — uma *arte*, como lá se diz — visto

---

3. Um de nossos alunos relatou um caso de seu conhecimento ocorrido naquela região (uma aula também pode ser o lugar de um "encontro etnográfico"). Um jovem desejava se casar com uma moça mas o pai dela se opôs, alegando que a filha tinha apenas 14 anos. Os dois enamorados decidiram então dirigir-se à sede do município, em companhia da irmã da moça, para obter uma certidão de nascimento para esta última, omitindo o fato de que ela já possuia uma, registrada em outra cidade. Com a nova certidão, cuja obtenção contou com o apoio do irmão do rapaz, que tinha acesso a funcionários do cartório, a moça passou a ter, oficialmente, 18 anos. Tornou-se possível então o furto e o posterior casamento, já que ela não era mais menor de idade. Coube ao irmão da moça aplacar a ira do pai que, lançando mão de um facão, ameaçou matar o rapaz. O furor paterno durou o tempo necessário para que ele alcançasse a estrada perto de sua casa. Entre o acesso de ira e a benção do novo casal transcorreram menos de duas semanas. A filha voltou para casa após ter recebido o "sinal verde" transmitido pela mãe e, beijando a mão do pai, pediu perdão. Também o rapaz pediu para ser perdoado, após o que foram abençoados pelo pai da moça. Salvou-se assim a honra de todos e a autoridade do pai.

que era eletricista. O problema, neste caso, se colocava na família de Graça.

O depoimento de Dona Maria ocultava que a postergação do casamento, por ela proposta, por um tempo relativamente longo, resultaria em *vergonha* para Graça, fato que certamente não ignorava[4]. Se o noivo demora muito a casar, suspeita-se que há algo de errado com a noiva. Pode-se suspeitar também que haja algo de errado com o rapaz; "vai ver, ele não é muito chegado em mulher", o que termina por despejar mais vergonha sobre a moça. O pai de Graça acabou abençoando a união, que foi sacramentada pelo padre, profundo conhecedor dos costumes locais, da maneira mais simples possível, na sacristia da igreja. Mas, "levar tudo direito para montar a casa, não levou não". Evidentemente, não levaria de qualquer maneira, mas agora havia uma justificativa, na verdade construída por todas as partes envolvidas, como que numa "comunidade de boa fé", para inverter a expressão de Bourdieu (1980). A fuga que oficialmente trouxe desgosto e sofrimento para Dona Maria e Seu Alexandre foi, afinal, uma solução.

Se os noivos fogem, para onde vão? Contrariamente ao que se poderia pensar, não se dirigem rumo a destino ignorado, ou aleatório. Muito pelo contrário, rumam para onde se espera que fossem, isto é, para a casa do pai do rapaz, de um seu parente, freqüentemente padrinho, ou mesmo de um parente em comum, já que o casamento, com ou sem fuga — e a fuga é um prelúdio ao casamento —, tende a ser entre primos. Nessa casa poderão até mesmo dormir em quartos separados e certamente estarão dividindo as acomodações com outras pessoas, o que inibe ou impossibilita o intercurso sexual. É o caso de Dorinha, que fugira com seu namorado para a casa de um tio dele: "Não aconteceu nada porque não dava, tinha dois meninos no quarto dormindo. Só foi acontecer depois".

Se o dote é importante como valor material, a virgindade é uma espécie de dote simbólico, pelo qual a noiva leva para a família do noivo a

---

4. Entre os colonos teuto-brasileiros do Rio Grande do Sul o noivado excessivamente prolongado também constitui problema. Num caso conhecido, onde o noivado já durara cinco anos, e a moça já atingira os 26 anos de idade, ela foi conduzida por seus pais, com enxoval completo e seu gado, para a porta da casa dos pais do noivo, precipitando dessa forma o casamento. Este fato ocorreu em 1988. Em janeiro de 1992 visitamos novamente uma família na "colônia" antes estudada. Uma das filhas da casa, de 24 anos, e já noiva há três com o filho do vizinho, causava grande apreensão à sua mãe.

honra de sua família de origem. A noção de roubo no Acre significa que o rapaz roubou a filha de um pai. Este, o dono do patrimônio simbólico, é o lesado. A perda da virgindade pela fuga deve ser compensada pelo casamento posterior, numa espécie de troca de valores. Daí o significado de fugir para a casa do pai, padrinho ou parente do noivo, que dará o aval necessário.

Tenha ou não havido intercurso sexual, o público supõe que a moça não seja mais virgem, e essa suposição é uma das forças que conduzem ao casamento. Por outro lado, o fato de estarem na casa de um parente do pai do rapaz, ou de seu padrinho, representa uma aceitação do fato e uma garantia de que o casamento irá se realizar. Preserva-se assim a honra de todos os envolvidos. Padrinhos são particularmente instrumentais neste particular, dado o caráter sagrado de sua relação com os afilhados. Num dos casos de que tivemos conhecimento, o casal fugiu para a casa do avô do rapaz, que era também seu padrinho. Noutro caso, fugiram para a casa do pai do futuro marido.

O padrão nordestino, relativo aos *fracos*, é distinto daquele descrito por Martinez-Alier, onde a fuga é seguida de um período de concubinato, em casa à parte. A autora observa dois tipos de fuga: um que conduzia ao casamento imediato através das cortes de justiça, quando resultava da discordância paterna; outro, comum entre as camadas inferiores, que conduzia ao concubinato. Em Sergipe, entre os *fortes*, a fuga que contraria os desígnios paternos nunca resulta em casamento posteriormente aceito pelos pais; entre os *fracos*, jamais há um período de concubinato relativamente prolongado. Em nenhum caso se recorre à justiça.

No grupo estudado por Gnaccarini, o rumo tomado pelos fujões era igualmente previsível. Também ali, tanto quanto entre os sitiantes sergipanos, a fuga segue um padrão.

> [...] espera-se que dali [da casa dos pais da moça] se dirijam à casa de um parente ou conhecido íntimo, às vezes a própria casa dos pais do nubente, mais freqüentemente a casa do padrinho de um dos dois, se algum mora perto.
>
> [...]
>
> A conduta das pessoas, quando prestam algum tipo de auxílio nas ações de rapto não é jamais recriminada, pelo contrário, se torna renovado motivo para um acrescentamento de anterior estima. Esta particular amizade aparece como amplamente generalizada em uma das fazendas onde ocorreram numerosos raptos, na pessoa do dono de um hotel na cidade de Capivari, para cujo estabelecimento se

> dirigiam muitos dos casais em fuga, e a quem se estimava particularmente pelos muitos auxílios que prestava na eventual hospedagem, mas também desinteressadamente nas providências junto ao cartório e delegacia de polícia, nos avisos aos pais, na obtenção de transporte para os familiares e outros convivas (Gnaccarini s.d.: 27, 29).

A fuga é tão anunciada quanto em Sergipe ou no Acre. O rumo tomado é o esperado. O alcoviteiro é alguém estimado por todos. No caso específico, o dono do hotel é uma espécie de mediador para a comunidade inteira. Em Sergipe, porém, nunca se recorre à delegacia de polícia, nem se realiza cerimônia mais elaborada para a qual sejam chamados convivas. De fato, um dos sentidos da fuga é justamente evitar tal despesa. Quanto a este último aspecto, a descrição de Gnaccarini não deixa de parecer contraditória, já que ele mesmo ressalta a relação entre a fuga e a pauperização. Quem paga a conta do hotel?

A fuga, em todos os lugares, parece ser sempre precedida de um período de namoro, segundo os moldes tradicionais. O rapaz freqüenta a casa da moça com a anuência dos pais e irmãos desta. Lembremos que Dona Maria havia dito que o rapaz era de seu gosto. Mas, para que o casamento não se realize — ou para que se realize de outra forma, através da fuga — a partir de certo momento os pais se opõem a ele, ou procuram postergá-lo, sob os mais variados pretextos. Ou se alega falta de recursos, como no caso da fuga de Graça, ou, repentinamente, se descobrem defeitos no rapaz, antes insuspeitados. É o que também observa Gnaccarini:

> Se os namorados [...] propõem o casamento, vão surgindo então as oposições da família, sejam as explicitadas, quando ocorrem rompimento de relações e maus tratos inflingidos ao homem, ou as implícitas, quando as datas marcadas para o casamento vão sendo sucessivamente adiadas. Antes disso, entretanto, o tratamento é cordial e o namoro ocorre a horas certas dentro de casa ou nas imediações da casa da mulher.
>
> [...]
>
> A oposição ao casamento surge freqüentemente pela fórmula da "antipatia", apenas proferida ou então manifestada em comportamentos e atos, comumente expressos por irmãos, e às vezes, por um dos pais da moça. Um expediente comum, que a família da moça emprega, é a cisão de vontade da família: o pai quer o casamento, a mãe ou um irmão mais velho representa o contra. Há relato de um caso em que um irmão da moça falou expressamente ao pretendente, "brincando", como este mesmo enfatizou, que era melhor ele e a noiva fugirem, porque não havendo despesas seria facilitada a autorização para o casamento. A mãe da jovem

raptada afirmou, rindo, mas um tanto constrangida: "Assim não precisa ter muita despesa... ainda mais nessa crise" (Gnaccarini s.d.: 26, 27, 28).

Já se vê, portanto, que a fuga é uma encenação, e o que diz Gnaccarini não é diferente do que diziam as pessoas de Sergipe. Mais importante, a fuga é induzida pela família que aparentemente é contrária ao casamento ou que procura postergá-lo.

Se existe um padrão para induzir à fuga, existe igualmente uma forma padronizada de realizá-la. Já vimos que em geral se foge para o lugar esperado. Decorrido algum tempo depois de consumado o fato, Seu Alexandre abençoou a filha e o casamento, não sem antes ter se lamentado e execrado Graça e seu marido por sua "afoiteza" e falta de respeito. Martinez-Alier refere-se ao "initial show of outrage" seguido da aceitação e pacificação das partes. Gnaccarini mostra que

> Aos pais da mulher raptada impõe-se um padrão de conduta, que deles exige um período variável, em torno de 15 dias, para aparentarem descontentamento ("ficam bravos"). Do mesmo modo, os parentes mais velhos tecem críticas ao comportamento dos nubentes ("que deveriam escutar os pais") (Gnaccarini s.d.: 27-28).

A fuga entre os pequenos produtores paulistas, pois, não difere essencialmente daquela por nós observada entre os sitiantes *fracos*. Não se trata da negação de um casamento desejado pelos pais, nem da afirmação de uma união por eles recusada. Como se viu, ela é antecedida pelo namoro na casa dos pais da noiva. Trata-se, pelo contrário, de uma forma de realizar o casamento. Não só isso mas, no caso de Sergipe, de realizar o casamento preferencial. Para nossa surpresa, muitas moças que fugiram o fizeram com o primo preferido[5]. Chega-se, pois, a um resultado não só esperado mas

5. O casamento preferencial não se dá apenas entre primos, como foi mencionado. O casamento consangüíneo é uma prática social, ou uma estratégia que possibilita evitar a fragmentação do sitio, ou reaglutinar terras. Mas, não é raro que a preferência recaia sobre não parentes. É o caso do casamento de Seu Militão com Dona Purezinha, ambos viúvos, e dos seus respectivos filhos. As terras de ambos faziam limites comuns, isto é, "entestavam". Casaram-se primeiro, o filho de Dona Purezinha com a filha de Seu Militão, e

também desejado, sem envergonhar os pais da noiva. Dona Maria disse que Graça "não precisava ter dado esse desgosto para nós". Mas a fuga foi um recurso que evitou não só a "vergonha" da filha, decorrente de um noivado excessivamente prolongado, mas sobretudo evitou a "vergonha" do pai, incapaz de prover o dote, e da mãe, impossibilitada de construir um enxoval adequado.

A fuga, e a "comunidade de boa fé" nela envolvida, que inclui o jovem casal, os pais, os parentes que recebem os fujões, o padre que acaba oficiando o casamento, os padrinhos, é portanto uma espécie de encenação social, análoga ao já mencionado leilão. Todos fazem de conta que o casamento resultante da fuga foi decorrência da insensatez dos noivos, nunca de uma situação de privação dos pais da moça. É mais conveniente "acusar" jovens ainda não plenamente adultos, que ainda não têm *responsabilidade*, de serem doidivanas do que sugerir que um pai-de-família não tenha sido capaz de cumprir com as obrigações relativas à sua posição hierárquica. Isto é, evita-se, pelo "desgosto" trazido pela filha, uma "vergonha" maior. Não é demais repetir que a honra da moça, mesmo não sendo mais *moça*, foi preservada pelo guardião do casal. E deve-se ressaltar que geralmente o casamento se faz com notável celeridade, pois um "estado de fuga" prolongado põe em risco a reputação da jovem.

Neste particular, não observamos o fato ressaltado por Gnaccarini de que a moça raptada passa

> a viver com a família do raptor sem que, num prazo muitas vezes dilatado, a família dela nem se importasse em tomar iniciativa destinada à realização civil ou religiosa do casamento (Gnaccarini s.d.: 23).

---

depois os respectivos pais. Assim, a união dos dois filhos não foi considerada incestuosa, segundo os padrões locais. Com esse duplo casamento, as terras foram unificadas. Como se vê, o resultado desse casamento foi igual ao que decorre do casamento consangüíneo. Foi, caracteristicamente, um "casamento perto". Noutros casos de casamentos entre não-parentes as uniões subseqüentes dos descendentes se tornam casamentos entre primos. Assim, se o parentesco faz o casamento, o casamento também faz os primos, e a longo prazo se restabelece a troca preferencial.

Pelo contrário, as duas famílias envolvidas se esforçam para que o casamento ocorra o mais rapidamente possível: como disse Dona Maria, "fugiu, casou".

Gnaccarini relaciona a fuga ao fato de estarem as mulheres destinadas ao casamento, naquele tipo de sociedade, o que é correto. Todavia, também os homens estão destinados ao casamento. O homem adulto que não é um *pai-de-família* é, tal como em outras sociedades camponesas, um "menor adulto", e é pelo casamento que se é introduzido ao circuito de reciprocidade característico dos grupos locais camponeses nessa região nordestina. A reciprocidade tem lugar entre pessoas morais, isto é, entre pais que encarnam suas respectivas famílias enquanto unidades hierárquicas, e não entre simples indivíduos (Woortmann, K. 1987). O homem solteiro é um indivíduo isolado numa sociedade relacional, marginal a ela se adulto e desprovido de família, ou englobado pela família se um filho ainda não casado.

Por que então é o fenômeno da fuga referido apenas às mulheres, se os homens também fogem? Haveria apenas uma insuficiência econômica nas famílias das filhas fujonas?

É evidente que a fuga envolve os rapazes tanto quanto as moças. O discurso produzido pelos atores envolvidos, numa sociedade de preeminência masculina (pelo menos ao nível dos modelos) enfatiza a "atividade" do homem em contraposição à "passividade" da mulher. Mas, novamente, se ele enfatiza alguma coisa, também esconde outra. Como notamos antes, o não dito pode ser tão relevante quanto o dito.

No Acre se diz que a moça foi roubada por um homem, enfatizando-se que ela foi roubada *de seu pai*. Explicita-se, assim, o modelo "patriarcal" da família. O roubo é construído como se fosse uma forma de "reciprocidade negativa", nos termos de Sahlins (1978), entre homens. A responsabilidade pelo ato é projetada sobre o homem, sujeito ativo, enquanto a mulher aparece como objeto. Em Sergipe, pelo contrário, diz-se que a filha *fugiu com* determinado rapaz, o que parece atribuir certa simetria ao ato. É evidente que a fuga sempre implica a concordância da moça (e, como vimos, de sua família, que nunca acorda durante a noite quando a filha se evade, ou se afasta convenientemente da casa, durante o dia). Não há registro de alguma filha de sitiantes subtraída da casa paterna contra a sua vontade. Mas, é sintomático que nunca se diz que um rapaz fugiu com uma moça. A simetria é, pois, aparente. Um trecho da fala de Dona Maria é significativo a este respeito: "Nós pedimos para ela 'não foge, tem paciência'... Mas ela,

não, *acho que foi ele...*" Portanto, na fala de Dona Maria, "foi ele" quem induziu a filha a fugir. Contudo, pelo que soubemos, a iniciativa muitas vezes parte da moça, que sutilmente induz o rapaz a fugir, fazendo-lhe parecer que a iniciativa foi dele. A própria moça, então, reforça a imagem da iniciativa masculina.

Tem-se a impressão que o problema que causa a fuga está radicado apenas na família da moça. Mas ele pode estar radicado na família do futuro marido. Em Sergipe, se a noiva precisa de um dote, o noivo precisa de terra. Idealmente, precisa também de gado. É ponto de honra para o pai do rapaz provê-lo do *chão de roça* e do *chão de morada*. Mas, isto não é sempre possível. O sitiante *fraco* com grande freqüência não dispõe de terra suficiente para prover o *chão de roça*, e não existem mais as terras *soltas*, base "natural" da reprodução social camponesa tradicional. É cada vez mais freequente, igualmente, a dificuldade de prover novo *chão de morada*, pois o sítio em muitos casos se limita a ele.

Até algum tempo atrás, a presença desse "chão" podia ser suficiente para a instalação de nova família, dada a existência de terras para arrendamento. De fato, o arrendamento podia ser uma estratégia, associada a outras (Woortmann, K. 1991), para se chegar ao sítio e, com ele, à plenitude da condição de *liberto* e de pai-de-família. Gradativamente, o recurso ao arrendamento se exauriu, e com isso o *chão de morada*, mesmo quando possível, se tornou insuficiente para a reprodução social camponesa.

A residência deve ser, pelos padrões locais, patrilocal, se a unidade de referência é o sítio, de maneira coerente com a patrilinearidade do processo de sucessão. Mas é também necessário ter casa à parte, no chão de morada, condição fundamental para a constituição tanto de um *pai-de-família* como de uma *dona-de-casa* autônomos. Como em qualquer outro grupo, a casa é mais que uma edificação; ela é também uma unidade simbólica.

Há casos em que a fuga resulta na instalação do jovem casal nas terras do pai da mulher, e não do marido. Trata-se, porém, de uma situação problemática. A presença de um cunhado no sítio (no sentido de parcela) paterno não costuma ser benvista pelos filhos homens. O cunhado é sempre alguém suspeito de querer se apropriar das terras do sogro. Ele é um afim, e a afinidade é uma relação tensa e ambígua, como em tantas outras sociedades. Às vezes, o genro é instalado em terras não contíguas ao sítio, porém próximas, designadas como *terreno*. Mas, nem sempre existem filhos

homens em determinado sítio, seja porque nasceram (ou sobreviveram) apenas filhas, seja porque os filhos emigraram.

Pode ocorrer, então, que numa família inexista terra suficiente para a reprodução de todos os filhos como sitiantes, enquanto em outra não haja filhos homens, ou que não haja nenhum suficientemente valorizado pelo pai. O genro que vai morar com o sogro pode ser um dos filhos para os quais não haverá um *chão de roça* e um *chão de morada* nas terras do pai; provavelmente um dos filhos mais jovens. O padrão normal de residência é então invertido. Mas, para isso, o ritual do casamento também é invertido, através da fuga.

Este tipo de casamento (e de residência) não é, por certo, "preferencial". Ele corresponde ao que na Irlanda é chamado de "incoming husband", ou ao que os camponeses da França designam como "marriage a gendre", e pode ser visto como uma estratégia que resolve o problema da falta de terras numa família, e da falta de filhos em outra. Contudo, é um casamento que foge ao modelo cultural do grupo, e por isso ele não se realiza "normalmente", mas através da fuga, que ademais torna desnecessário o dote e o enxoval.

A fuga com casamento uxorilocal é, pois, uma variante da forma característica entre os sitiantes *fracos*, espelhando a insuficiência econômica da família do rapaz e a insuficiência demográfica da família da moça. É também uma forma de evitar a humilhante situação do rapaz vir a se tornar um *alugado*, isto é, um assalariado sem terra, e, como tal, um *cativo* ou *sujeito*. Entre tornar-se um genro nas terras do sogro e a perspectiva de viver como alugado, a primeira alternativa, ainda que não ideal, é a melhor. Para o sogro, a fuga resulta num aporte de força de trabalho. Para o pai do rapaz, evita-se a humilhação de não ser capaz de construir para o filho a condição de sitiante.

A fuga, portanto, não tem seu ponto de partida apenas na família da moça, mas também na do rapaz. Em qualquer caso, ela é uma encenação destinada a preservar a honra e a hierarquia, assim como uma estratégia voltada para a solução de problemas "práticos" relativos seja ao dote, aos custos da cerimônia, à escassez de terras ou, como vimos acima, à escassez de filhos homens no sítio do pai da noiva. Ela é, pois, uma prática, nos termos de Bourdieu (1980) e, como tal, um jogo.

Entre os cubanos pobres a reação dos pais da moça também parece uma encenação, como descreve Martinez-Alier, e eles mesmos também haviam fugido. O recurso à fuga parecia se repetir de geração à geração, tornando-se um padrão social. Contudo, é importante observar que apesar dessa recorrência não se chegou ao ponto de tornar descartável o "initial show of outrage", seguido da aceitação do fato. Tal como entre os sitiantes, era preciso manter as aparências.

Distinta era a situação nas camadas sociais mais elevadas, onde a norma era a endogamia de classe. Assim, quando o candidato a uma filha era avaliado como de condição inferior, iniciava-se uma campanha contrária ao casamento. O jovem casal recorria então à fuga e ao defloramento da moça. Tratava-se de uma estratégia que manipulava o princípio da honra, centrado, neste contexto, na virgindade.

> In view of a daughter's shame, few parents would persist in their aversion to her suitor. The rationale behind the manoeuvre was that, whereas initially the family's honour was thought to be damaged by a marriage with an unsuitable candidate, in the face of the daughter's shame it was precisely the family's honour that now demanded the marriage (Martinez-Alier 1989: 106-107).

> It was the loss of sexual virtue of a daughter and the resulting loss in social worth of the family that made the elopement successful in achieving marriage in the face of parental opposition (: 109).

A fuga consistia, pois, num jogo no qual os participantes punham em confronto os princípios clássicos da honra e da vergonha. A homogamia destinava-se a preservar a pureza da família. A fuga era um recurso eficaz justamente porque "manchava" a reputação de uma família. Se a discordância dos pais face a um candidato se fundava no princípio da precedência, uma vez ocorrida a fuga, era necessário salvar a pureza da filha, pois, se o casamento resultante implicava um rebaixamento social, o não casamento trazia um perigo ainda maior, poluindo a família da moça.

O que garantia a pureza, tanto da família como da "linhagem", era a virgindade das filhas. Controlando o acesso à sexualidade destas, evitava-se a entrada no grupo de membros indesejados. Mas, paradoxalmente, uma vez realizada a fuga, a honra era garantida justamente pela poluição: impedir o casamento significava manter a filha, e a família, poluídas. Alternativamente, a filha podia ser internada num convento, morta para o mundo,

mas salva sua alma e a honra da família. Assim começava o famoso "O Direito de Nascer", a mãe de todas as novelas.

Há ainda mais em jogo, pois

> [...] elopement may be just as effective in overcoming parental dissent to a son's marriage, although a man's prestige did not suffer by it in any way. One explanation would be that parents, by contributing to protect the honour-virtue of other people's daughters, symbolized their claim that their own daughters be accorded the same treatment (Martinez-Alier 1989: 109).

Há, portanto, um outro princípio envolvido, o da reciprocidade. Casando-se com a jovem com a qual fugiu, ele impõe uma perda social à sua própria família, mas esse casamento é necessário, *como salvaguarda da virtude de suas próprias irmãs*. Há, portanto, implícita nesse processo, como que uma "troca de irmãs" às avessas. A fuga era, pois, um jogo de honra.

A situação era muito diferente quando a fuga implicava pessoas de raças diferentes. Nestes casos, era preferível uma filha desonrada que uma linhagem poluída. Como declarou um pai, transformar a fuga em casamento seria o mesmo que cobrir uma mancha com outra muito maior e indelével. Dentro dos limites da categoria racial, a virgindade sustentava a honra, e a manipulação de ambos os princípios tornava possível o casamento precedido pela fuga. Contudo, como mostra uma observação do Conselho da Índias de 1783, "qualquer mancha em qualquer ancestral contamina a geração inteira" (: 113). A classificação racial era, pois, mais impositiva que a pureza significada pela virgindade. Por outro lado, pode-se dizer que a ordem social é mais importante que uma família em particular, ou o todo mais importante que a parte. Estão em jogo, pois, os interesses de um grupo maior, e não só de uma família.

A fuga tem, portanto, significados diversos. Para os sitiantes *fracos* do Nordeste, a fuga torna possível a realização da troca sem que seja posta em risco a honra da família, e ela tem um sentido semelhante àquele observado por Gnaccarini entre os lavradores paulistas. Para os *fortes* a fuga tem um sentido semelhante ao atribuído pelas camadas altas cubanas às relações interraciais. Em ambos os casos está envolvida a honra, mas ela é "trabalhada" de maneiras distintas. Contudo, devemos notar que nunca ouvimos

falar de fugas "homogâmicas" entre os *fortes*, nem de fugas de filhos de famílias *fortes* com moças de condição mais baixa.

Entre os *fortes*, o resultado da fuga é a expulsão e a morte simbólica da filha, já que não é possível matar literalmente o homem que a levou; não porque a família da moça não tenha os meios de fazê-lo, o que certamente tem, mas porque, morto o raptor, a filha desonrada ficaria abandonada. Os *fortes* sergipanos são também "racistas"; o casamento com um homem "escuro" é certamente indesejado. Mesmo o casamento com um *fraco* que não seja "escuro" é indesejado, pois põe em risco as possibilidades de aliança vantajosa da família, e implica um rebaixamento social da família como um todo. No caso sergipano, a "mancha" é removida removendo-se a filha para longe do universo social da família, e tornando-a invisível. Faz-se de conta que essa filha morreu ou nunca existiu — pois não se fala mais dela, omitindo-a mesmo da genealogia quando por nós perguntados — numa ficção social que preserva o status da família. Como foi visto, a filha que foge é punida de forma mais severa que o filho homossexual, ainda que ambos "manchem" o nome da família.

A fuga é um texto cuja leitura nos permite desvendar vários significados relativos à estrutura das relações sociais e à configuração de valores da sociedade tradicional.

Se pensarmos a fuga como um jogo, podemos vê-la como análoga ao celibato. Gnaccarini, como vimos, afirmou que a mulher é destinada ao casamento, e acrescentamos que o homem também o é. Contudo, tanto homens como mulheres também são destinados ao celibato, e as sociedades camponesas tanto constroem o casamento como o celibato e a fuga. De fato, para que alguns possam se casar, outros não devem casar, como mostram relativamente ao celibato, Bourdieu (1980) para a França, O'Neill (1984) para Portugal, Arensberg (1959) para a Irlanda, E.F. Woortmann (1988) para o Rio Grande do Sul e Rodrigues (1991) para o Espírito Santo. Se o campesinato, de uma maneira geral (pois existem exceções, como na região portuguesa estudada por O'Neill) coloca ênfase no casamento, também reserva lugar para os celibatários.

Entre os vários significados do celibato está a retenção de um filho ou filha como força de trabalho na família de origem[6]. Reter a força de trabalho de uma filha também pode ser, como mostra Gnaccarini, o motivo da oposição ao casamento. A fuga, nestes casos, contraria os desígnios da família e termina com um efeito oposto ao do celibato. Mas o celibato tem também o sentido de manter um filho ou filha como solteiros a fim de possibilitar o casamento de outro.

Para camponeses, o casamento significa aliança, mas não em sentido abstrato, mesmo porque os camponeses não estão interessados em constituir a sociedade através de um "contrato social" lévistraussiano, estabelecido por um "sujeito transcendental". O sujeito aqui é outro: é cada pai, na medida em que encarna a família interessada na reprodução de seu patrimônio, ainda que, com grande freqüência, seja a mãe a principal articuladora. O que está envolvido é o cálculo que visa a melhor aliança concreta possível, em cada momento específico da história de seu grupo doméstico. Em outras palavras, é melhor não casar um filho para que outro possa fazer o melhor casamento possível segundo os interesses da família. Um dos sentidos do celibato das filhas é "poupar" um dote, de modo a formar outro dote mais atraente para que outra filha possa fazer um casamento melhor. Um dos sentidos do celibato de filhos — que se conjuga à emigração de boa parte deles e à já referida tendência à unigenitura — é dado pela pequena disponibilidade de terra e pela necessidade de manter indiviso o patrimônio familiar. Sem terra, como dissemos, não há casamento, ou pelo menos casamento desejável.

O casamento de alguns e o celibato de outros, como mostra Bourdieu (1980), é parte de um jogo, que depende da "mão de cartas" que cada família tem a seu dispor. O celibato é, se considerado de maneira descontextualizada, a negação da aliança. Mas é também, quando colocado no contexto

6. Outras sociedades camponesas retêm a força de trabalho tanto de filhas como de filhos, sem que se evite o casamento. Entre os camponeses de Portugal estudados por O'Neill (1984), observa-se uma notável relutância em casar os filhos. Ao contrário de outras formações camponesas, onde a cerimônia do casamento é bastante elaborada, nesse grupo ela é minimizada, quase secreta, e realizada à noite. O casamento não é impedido, mas toma a forma conhecida como natolocalidade: marido e mulher continuam, por alguns anos, morando em suas casas de origem, encontrando-se apenas à noite ou em fins de semana.

da história de cada família, a condição da possibilidade da melhor aliança. Analogamente, a fuga de uma filha pode tornar possível o casamento de outra, pois a filha fujona pode ser desprovida de dote, mesmo que seu casamento venha a ser "abençoado" posteriormente pelo pai. O gado que deveria ser seu, para possibilitar o casamento, pode ser transferido para uma irmã, ainda que isso não ocorra necesariamente. Não deixa de ser uma outra modalidade de troca de irmãs — pois a fuga pode ser induzida pela família da moça — insuspeitada pelas teorias do casamento mais formalistas. Se o jogo de alianças depende da "mão de cartas" de que cada família dispõe, induzir uma filha à fuga é uma maneira de melhorar essa "mão".

A fuga é também uma forma de reter terra, no caso dos filhos que fogem, visto que estes, por terem "afrontado os pais", são deserdados[7]. É o caso daqueles que se tornam genros em terras do sogro. O que temos, então, é uma espécie de conspiraçaão que se inscreve num conjunto de práticas/estratégias voltadas para a preservação do sítio e do bom nome da família, e que incluem o celibato e a migração. Não se trata, pois, de um fenômeno isolado, mas de um elemento numa configuração.

Se a fuga é uma espécie de equivalente funcional do celibato, com referência à família e ao sítio, ela também pode ser a alternativa existencial do ponto de vista da filha: fugir para não "ficar para titia". Não estamos querendo dizer que quem foge são as filhas destinadas ao celibato. Queremos dizer que, face à oposição da família ao casamento, após um período de namoro que pode ser relativamente longo, se a moça não fugir, corre o risco de permanecer solteira, porque já havia tido um namorado que com ela não se casou, o que, naquele contexto, limita a possibilidade de encontrar outro noivo. Neste sentido, a fuga é a negação do celibato. De certa forma, a alternativa é aberta pela família, pois, como vimos, esta cria as condições para a fuga. Mas, ao criar tais condições, impõe também uma

---

7. Em alguns casos, o filho fujão, anos depois, acaba recebendo terra de seu pai e irmãos. Isto ocorre quando, por assim dizer, os ventos da boa sorte sopram sobre o sítio de origem, permitindo um processo de acumulação que termina por corrigir os fatos. Tudo ocorre, então, com sinais invertidos: o casamento se fez depois da saída do filho da casa paterna; a herança, que seria condição prévia do casamento, veio depois que o casamento se consumou. O argumento, segundo o pai de um dos rapazes, era o de que este sempre havia sido um bom filho e irmão, não devendo ser punido de maneira permanente por ter "desrespeitado a família" num momento em que lhe "faltou juízo".

escolha, e, assim, cria-se um novo sujeito do processo, ainda que subordinado, e ainda que a escolha não inclua a alternativa melhor.

Evitar o gasto com o dote, que, como vimos, consiste em gado, e com o enxoval é também uma forma de contribuir para a constituição de recursos destinados a evitar a fragmentação da terra. Transferidos esses recursos para um irmão, ou mais de um, ele ou eles podem comprar a parte das terras que caberiam a outros e possibilitar a emigração destes.

Desde um ponto de vista formal, a fuga se opõe ao casamento. Tanto o casamento quanto a fuga podem ser vistos como rituais, já que a fuga, como vimos, é padronizada, além de recorrente. Quando passamos de um ritual a outro, temos como que uma inversão de sinais, como mostra o esquema que se segue:

CASAMENTO	FUGA
Acerto entre famílias	Acerto entre indivíduos
Convite público, proclamas	Segredo
Moça sai da casa pela porta da frente, de dia, conduzida pela família	Moça sai da casa pela janela, à noite, conduzida pelo namorado
Entregue pelo pai	Subtraída ao pai
Família consultada	Família enganada
Dote, herança, festa	Sem dote, herança e festa
Mãe secundária na promoção oficial da aliança	Mãe central na promoção oficiosa da reconciliação
Trajes rituais	Trajes cotidianos
Data prevista	Data imprevista
Benção imediata	Benção deferida
Noiva virgem	Noiva desvirginada

No caso dos *fortes*, seria necessário acrescentar que a fuga resulta na morte simbólica da filha. Ao invés de uma fotografia do casamento, eliminam-se as fotografias da filha ou cobre-se a fotografia com uma tarja negra.

No casamento cristão, uma transformação do antigo casamento romano descrito por Coulanges (1981) e Van Gennep (1978), é o pai da noiva que a conduz ao altar e, na presença do sacerdote, de Deus e da comunidade, a entrega ao noivo. No rito anglicano o papel do pai é ainda mais destacado, pois o sacerdote, no início da cerimônia, pergunta "Quem dá esta mulher em casamento?", ao que o pai da noiva responde "Eu".

A fuga é como que uma inversão desse processo ritual. No casamento os noivos vão separadamente de suas casas para a igreja (casa de Deus), onde são unidos pelo sacerdote, tornando-se "uma só carne". Segue-se uma festa e só depois vão para sua (nova) casa. No ritual da fuga vão primeiro para a casa do pai ou de um parente do noivo, onde se tornam "uma só carne", e só ao final do processo vão para a igreja, onde são abençoados pelo Pai-Deus e pelo pai da noiva.

Entre os *fracos*, porém, a fuga só se opõe ao casamento no plano formal, pois ela é o resultado de uma encenação, ainda que os pais jamais tivessem admitido para nós que ela fosse por eles induzida.

Entre eles a fuga é um jogo voltado para a reprodução. Se há uma relação entre fuga e pauperização, há também uma relação entre ela e a demografia da família. Nossos dados parecem sugerir que a fuga é mais freqüente naquelas famílias onde existem muitas filhas. Nessas famílias, poderíamos dizer, pelo menos uma filha deve fugir. Ao contrário, nas famílias onde há apenas uma filha, esta não deve fugir. Tudo depende, pois, da "mão de cartas" de que dispõe a família para fazer o jogo das trocas matrimoniais. Já vimos que filhos também são levados a fugir e a se tornar genros. A solução mais comum para o excesso de filhos, contudo, é dada pela emigração.

No entanto, há limites para o jogo e para a encenação; mesmo entre os *fracos* existem categorias de não-casáveis.

Se pensarmos a fuga como uma modalidade de casamento, mais do que em oposição ao casamento, vemos que ela obedece a princípios semelhantes. Leach (1965) aponta para a relação entre o casamento e a comida. Não se deve comer os animais muito próximos ("pets") nem os muito distantes ("beasts"), mas aqueles que ocupam espaços simbólicos intermediários.

Também não se fazem casamentos entre os próximos demais e os afastados demais.

Entre os sitiantes, sejam eles *fortes* ou *fracos*, tanto o casamento como a fuga entre parentes excessivamente próximos seria impensável. O definidor do "incesto social" não é apenas a proximidade consangüínea, que só opera para proibir o casamento entre irmãos ou entre pais e filhos. O definidor do incesto, e portanto o operador da troca, é também o sítio: é proibido o casamento entre quaisquer pessoas que morem no mesmo *sítio*, ainda que seja preferencial o casamento com primos em primeiro grau.

Em certo momento do ciclo evolutivo do sítio podem existir várias famílias em seu interior, cada uma em sua casa. Os respectivos filhos são primos entre si e o casamento entre primos é um dos padrões preferenciais, desde que não ocupem o mesmo sítio. Portanto, não só a casa, mas também o sítio delimita um espaço simbólico de interdições. Ninguém cogitaria de realizar uma fuga incestuosa.

A distância de parentesco interfere ainda de outra maneira, pois ela é definida de formas distintas pelas práticas locais e pela Igreja Católica.

Esta última, desde o período medieval, sempre se esforçou em impor a exogamia "de sangue" para muito além dos limites de incesto das culturas camponesas. A multiplicidade de impedimentos constantes da célebre Árvore da Consangüinidade destinava-se a minar as solidariedades locais.

Também no Nordeste o casamento preferencial é visto pela Igreja como incestuoso. Mas só até certo ponto, pois o casamento entre primos em primeiro grau pode ser feito mediante dispensa. O que está em jogo aqui é o perto demais desde o ponto de vista canônico. Retomando o modelo de Leach, vemos que, quando se passa da cultura camponesa para os cânones católicos, há como que um deslocamento de parte da categoria de casáveis para a de não-casáveis.

A fuga assume então um novo aspecto, pois, para os sitiantes, o casamento "na igreja" é fundamental. Trata-se também de uma encenação, agora para fugir dos custos da dispensa, que se acrescentariam aos do dote e da festa, e realizar a troca preferencial. Depois de engravidada a moça, e principalmente depois de nascido o filho, o casamento acaba sendo realizado sem o pagamento da dispensa (e sem festa). Do ponto de vista do padre, dos males o menor. Segundo sua lógica, instrumentalizada pelos camponeses, o filho só pode ser batizado depois do casamento dos pais. De fato,

fomos padrinhos, numa seqüência ritual imediata, do casamento de um casal e do batizado de seu filho.

No extremo oposto temos o *estranho*, categoria que pode ter muitos significados. Um deles é o de não-parente, e, em certos contextos, o casamento com um ou uma não-parente implica em ostracismo e deserdamento (Woortmann, E.F. 1988). Mas nem sempre. O fato de que exista casamento preferencial não faz com que uma relação não-preferencial seja necessariamente execrada, mesmo porque, se o casamento é mais uma prática que uma estrutura formal, vizinhos podem ser até mais preferenciais que parentes, em certas circunstâncias — como, por exemplo, quando as terras "entestam".

Muitas moças do lugar se casaram com rapazes de São Paulo, geograficamente distantes. Contudo, esses rapazes são parentes. Uma das práticas de reprodução dos sitiantes é a emigração dos homens, e eles devem retornar ao lugar para "buscar noiva". Como nem todos podem herdar, alguns devem emigrar, mas devem também extrair do lugar algumas filhas. A distância geográfica, nesses casos, não produz estranhos; o afastamento é parte mesma das práticas reprodutivas.

A fuga com um não-parente, a depender das circunstâncias, pode ser ou não resolvida numa "benção" posterior. Mas existem outras distâncias sociais mais impositivas. Entre os estranhos, colocam-se também os *crentes*, isto é, protestantes de diferentes denominações, considerados "herejes". Não pode haver casamento aprovado pela família com um ou uma "hereje", mesmo que seja vizinho(a) ou parente. A endogamia religiosa é um dos limites da exogamia. Uma moça católica fugiu com um rapaz crente; essa fuga significou uma ultrapassagem de limites intolerável e o casal teve de ir para Aracaju. Nesse caso, a fuga foi o resultado da oposição da família da moça desde o início, e não o resultado de uma encenação, como nos casos "padronizados" que examinamos antes. Não sabemos qual foi a reação da família do rapaz. Também aqui a moça "morreu" para sua família pela violação de limites sociais, de maneira análoga aos casos de fuga entre os *fortes*. A "morte" de uma filha que fugiu face a uma oposição real dos pais é também análoga àquela dos filhos que "se perderam no mundo", tornando-se bandidos nas cidades para onde migraram. Perderam o "caminho dos homens de bem".

Estranhos são também aqueles de fora do povoado e do município, principalmente de fora do estado. O casamento com eles (ou elas) é mal

visto pelos familiares. Estávamos um dia observando a feira numa cidade, quando encontramos um nosso conhecido, e observamos seu ar contrariado. Ele acabara de sair da agência postal, onde recebera carta de um seu irmão que migrara para São Paulo, como devem fazer todos os jovens. Mas, ao invés de voltar para casar, comunicava na carta que se casara com uma mulher do lugar onde estava trabalhando. Aquele nosso conhecido disse, visivelmente aborrecido: "Casar com uma estranha, que a gente nem sabe o sangue dela qual é". De acordo com a tradição, o rapaz deveria ser deserdado, e seu casamento foi em tudo análogo a uma fuga que realmente contrariava a vontade da família.

Fugas de moças do lugar com estranhos, de fora do povoado ou do município, como vendedores comerciais, por exemplo, parecem não resultar em casamento. O que sempre foi dito é que a moça foi seduzida pelo estranho, que "buliu" com ela, induziu-a a fugir, mas não tinha intenção de casar. Segundo os comentários, esses estranhos eram homens casados. O destino dessas moças é um povoado conhecido como Palestina, habitado por prostitutas, por mulheres que "cairam no mundo": cairam "para baixo", pois que o "mundo" (imundo) é inferior ao "mundus" (ordem) camponês. Um mundo negado (ainda que freqüentado por homens solteiros), onde vivem as "mulheres da vida". O termo "mundo" designa espaços sociais que negam a ordem camponesa; espaços que encerram desordem e perigo. Assim, também os canaviais litorâneos são designados como "mundo", tal como as cidades do Sul para onde migram periodicamente os homens. As mulheres da Palestina são também socialmente mortas, por serem mulheres da vida.

O povoado da Palestina só foi mencionado quase no final da nossa estada entre os sitiantes. É um lugar que pessoas "de bem" não mencionam para uma "mulher de bem" (como consideravam a pesquisadora); seria um "desrespeito". O lugar só veio à baila a partir da indiscrição de uma mulher em meio a uma conversa sobre um homem, enviuvado aos 32 anos, e que não se recasara. Impensadamente, foi dito "não precisa, ele tem uma [mulher] na Palestina". Seguiram-se risos e silêncio. Mais tarde, a pesquisadora, a sós com a matrona mais respeitada do lugar, voltou à questão: o viúvo era justamente seu irmão, proibido de se casar novamente porque já tinha filhos demais e terra de menos. Explicou então, após pedir sigilo, que a Palestina era um "lugar de mulher da vida", e que o irmão tinha inclusive

uma filha com uma daquelas mulheres, por ele sustentada mas não reconhecida socialmente. Era como que uma filha "natimorta".

O termo fuga encobre, portanto, fenômenos diversos e significados distintos. A fuga pode significar uma intolerável ultrapassagem de limites, como nos casos que nos foram relatados a propósito dos *fortes* e a propósito das fugas com *crentes* e outros estranhos, entre os *fracos*. Nesses casos ela é a negação da autoridade paterna, e pode ser pensada como um conflito entre valores tradicionais, hierárquicos, e vontades individuais, e não resulta numa posterior reconciliação. A diferença fundamental não é, então, aquela entre *fracos* e *fortes*, mas sim aquela dada pela violação ou não de fronteiras sociais.

Mas, entre os *fracos*, não são esses os casos mais freqüentes. Pelo contrário, são mais freqüentes as fugas induzidas. À primeira vista, a fuga parece contradizer os padrões matrimoniais. Mas, se tais padrões constituem um modelo, a fuga também o é. O casamento implica, de um lado, aliança e, de outro, núpcias; para chegar à aliança, é preciso realizar as núpcias. A fuga é um modelo que permite realizar a aliança sem passar pelas núpcias. No jogo das trocas matrimoniais há então vários modelos em jogo. Mas o jogo ocorre dentro de limites socialmente admissíveis dados pelas regras, que já são outro modelo.

Se falamos de casamento preferecial e de arranjo familiar, isto não quer dizer que a maioria dos casamentos tenha sido feita contra a vontade dos filhos. A grande maioria das pessoas nos disse que se casou porque gostou do futuro cônjuge. Também Dona Purezinha e Seu Militão, mencionados na nota 5, insistiram que se casaram porque se gostavam, e não porque suas terras "entestavam". O que pudemos observar, porém, é que as pessoas tendem a gostar do cônjuge mais conveniente e que, como também entre os *colonos* teuto-brasileiros do Sul (Woortmann, E.F. 1988), esse gostar é em boa medida estimulado pelas respectivas famílias. A situação é semelhante àquela analisada por Khera (1981) com relação a camponeses austríacos, onde há uma considerável liberalidade quanto às relações sexuais pré-matrimoniais. Com notável freqüência, as moças se apaixonam e são engravidadas justamente por um rapaz que corresponde ao cônjuge preferencial.

A fuga se dá, evidentemente, porque o rapaz e a moça se gostam e essa fuga, na maioria dos casos, não contradiz as preferências familiares. Contudo, diferentemente do que foi observado por Gnaccarini, a fuga não é

apenas uma forma de escapar dos gastos com o casamento: ela pode ser também uma forma de escapar da obrigação de prover a filha com um dote — ainda que esse extremo seja visto de maneira crítica — e isto não corresponde, por certo, ao que seria ideal do ponto de vista da família do rapaz, e dele mesmo. Mas é preciso lembrar que tampouco o rapaz, entre muitos sitiantes *fracos*, possui "cacife" para melhores jogadas no mercado matrimonial.

A fuga entre os *fracos* é, em larga medida, uma encenação ou, como diz Gnaccarini, um conluio que envolve todas as partes, inclusive a filha. Mas ela pode ser também uma estratégia acionada pela família para transferir o dote, como já observamos. Temos então uma encenação diferente e um outro significado.

O significado da fuga: a perspectiva existencial

O casamento em geral concilia as preferências familiares com os sentimentos dos filhos. Mas nem sempre; às vezes ele pode ser um sacrifício. É o caso de Maria Rosa, filha de sitiantes *fracos*, que aceitou a imposição do pai e se casou, antes de completar 15 anos, com o filho do vizinho. Continua casada, mas arrependida: "Eu devia ter fugido com o Raimundo. Casei e tenho que penar com ele [marido] até o fim da vida". Raimundo era um trabalhador sem terra do qual ela gostava; o sentimento cedeu à estrutura.

Por outro lado, para obter uma melhor aliança, é às vezes necessário que alguns filhos sejam destinados, não ao casamento, mas ao celibato. Casamento preferencial e celibato são dois lados de uma mesma moeda. Alternativamente, é preciso que uma filha fuja. A fuga, como o celibato, é um sacrifício, e se as celibatárias sofrem sua condição (Rodrigues 1991), as filhas que fugiram também podem sofrer.

Esta dimensão nem sempre é considerada na análise antropológica. Se a fuga é sacrifício, há sentimentos envolvidos, e não apenas estrutura. Não se sacrificam apenas categorias sociais, mas sobretudo pessoas de carne e osso, pessoas que sentem, que sonham e que querem "ser felizes para sempre".

As moças sonham com o ritual do casamento não como um rito formal, mas como um acontecimento único na vida, em que a noiva é o centro do mundo. Se ao fugir ela se uniu a quem queria, a fuga foi, contudo, uma usurpação de sentimentos. Mas é também, em vários casos, mais do que isso.

Segato (1989), ao discutir o relativismo geertziano no que concerne à religião, chama a atenção para o fato de que tal abordagem, privilegiando sistemas culturais, abandona outra dimensão, igualmente fundamental. Simbolização e significado não se limitam apenas à entidade abstrata chamada cultura. Há um outro significado, relativo ao crente. De maneira análoga, podemos dizer que até agora enfocamos a fuga relativamente a uma coletividade sem rosto e sem nome. Há que considerar também as pessoas envolvidas.

Segato discute criticamente a postura antropológica segundo a qual todo ato é uma forma cifrada de fala, o que esgotaria todas as suas dimensões possíveis. Para ela devemos incluir, para além da perspectiva comunicativa, outras dimensões da experiência. Segundo nossa perspectiva, devemos incluir a perspectiva da própria experiência do ato pelo personagem/pessoa pois, no caso de que tratamos, a filha que foge é ao mesmo tempo personagem de um drama social e pessoa ferida em seu eu.

Lidando com o campo das crenças religiosas, Segato percebe que a perspectiva do nativo é irredutível à sua pergunta pelo sentido, isto é, à sua rede conceitual. A relação entre subjetividades a conduz da experiência pensada do observador à experiência vivida do ato pelo nativo, como que forçada pela reação do observado à sua proposição racional. Como diz ela,

> [...] o relativismo encontra sua fronteira mais intransponível na maneira em que o nativo experimenta o seu absoluto [...] enquanto experiência vivida [...] outro tipo de imaginário [o do antropólogo] tentava sufocar, fazer calar, o imaginário nativo (Segato 1989: 5).

Não estamos aqui lidando com a experiência/crença religiosa, que não aceita totalmente um sentido fora de si mesma, "que não aceita as perguntas que permitem substituir por significado o ato mesmo de significar" (: 6). Estamos lidando com algo menos radical e absoluto, e com algo que diz respeito a pessoas específicas e não a grupos (embora constitua uma possibilidade potencial para qualquer filha de qualquer família; ao mesmo tempo

um "padrão social" e uma possibilidade experiencial). Mas estamos lidando com uma experiência marcante, fortemente vivida e, sobretudo, sofrida. Não podemos deixar de fora a dimensão do quanto custa fugir. Se a fuga é "boa para pensar" o casamento; se ela diz ao antropólogo coisas sobre o parentesco, sobre a honra e a hierarquia, ela diz à personagem-vítima da trama social coisas sobre ela mesma, e essas coisas não são muito agradáveis de serem ouvidas. A fuga é algo mais do que a grande anedota da qual todos acabam rindo depois de passado algum tempo, e que encobre a razão da prática.

Há, pois, duas dimensões a serem consideradas quando concebemos a fuga como um sacrifício: aquela que está fora da experiência vivida, e que é paralela ao que Segato define como as relações "horizontais" do fato (no caso por ela considerado, as relações entre a crença e os valores da sociedade), e aquela que está, diríamos, dentro da experiência, que seria análoga (mas não equivalente) às relações "verticais" que ela postula. No caso que estamos estudando, não há propriamente uma dimensão "vertical", referente a uma agência atuante e extrafísica, nem um imaginário religioso como tema central. Em vez da imagem de uma verticalidade talvez seja melhor falar de uma interioridade, pois o que está em questão é o *eu* violentado e as fantasias negadas pela necessidade de outro personagem social: a família como "pessoa moral".

Voltemos à etnografia. Reproduzimos a fala de uma mãe que produzia sua interpretação sobre a fuga da filha, desde o "ponto de vista nativo". A fala daquela mãe é a fala do grupo (mesmo porque é igual a outras falas de sitiantes *fracos*). Não temos a fala dessa filha, que já não morava mais no lugar. Mas temos a fala de outra filha que passou pela mesma experiência — ou que ainda vive tal experiência. Vejamos o que ela disse:

> — Na casa de pai todo mundo tinha que trabalhar. Era menino, era menina, era moça, era rapaz, o pai obrigava o trabalho. Desde pequena eu ajudava ... . Todo mundo obedecia. Fazia sol, fazia chuva, todo mundo tinha o que fazer. Só no domingo ou em dia de santo é que parava. Era dia de festa, dia de terço, de louvar Deus. A gente cansava muito, chegava de noite, sete para oito horas, eu queria era dormir.
>
> — A senhora estudou na escola?
>
> — Estudei sim, mas não formei [não concluiu a quarta série do primeiro grau]. Sei ler um pouco, sei assinar o nome. Nem eu nem minhas irmãs forma-

ram. Só quem formou foi o Antônio [irmão]. O tempo não dava. Faltava muito na aula, para ajudar...

Quando eu batizei, padrinho me deu uma cabrita e duas galinhas... foram prosperando... quando eu tinha uns cinco anos, o pai trocou por uma vaca. Era barata porque era aleijada, tinha defeito na mão direita [pata dianteira direita]. Mas eu, mesmo pequena, cuidava dela, mais o Antônio. Fiquei com ela bem uns três anos, eu acho. Depois troquei na feira por uma novilha. Quer dizer, quem trocou foi o pai. Ele inteirou a diferença com cabrita, não sei quantas. A novilha era inteira, eu levava ela para um pasto de um compadre ou então o pai levava ela para pastar... quando ele ia afinar capoeira em propriedade, ia botar roçado em troca do capim. O sítio de pai tinha muito era pedra. Aí ele trabalhava de roceiro [arrendatário] mais o Antônio e outro irmão meu que morreu...

A mãe sempre dizia que meu gadinho era para eu casar. Para eu cuidar dele para ele prosperar.

— Só a senhora tinha gado?

— O Antônio também tinha. Ainda tem. Quer dizer que não é o mesmo gado. Quando ele casou o pai tinha um terreno que deu para ele e ele levou o gado para lá. Não sei quantas cabeças ele tinha, mas hoje ele tem bem umas cinco ou seis. A Lai também tinha, tinha uma vaca, eu criava junto com a minha.

— A Lai casou?

— Casou sim, quem não casou fui eu.

— Mas a senhora não é casada com o Seu João?

— Sou sim, mas nós só casamos depois.

— Como assim, depois?

— É que eu fugi mais ele.

— Como é que foi isso? A senhora não queria casar?

— Queria, queria muito. A mãe sempre falava de casamento. Que era bonito, que ia na igreja. A mãe dizia que o gado meu era para eu casar, que era para fazer meu enxoval, que era para eu levar para o chão do meu marido. Mesmo depois de casada o gado ficava sendo meu. Misturava no pasto com a criação do marido, mas ficava sendo meu, se eu precisasse. Eu sonhava de fazer um vestido bonito para o casamento, igual ao da Lai. Queria uma festa. Eu via as outras casar, achava bonito. Uma vez eu vi um casamento na rua [cidade]. A noiva chegou no carro. Tinha muita gente. O padre rezou missa e casou eles. Fiquei apaixonada.

— Quem foi que se casou?

— Não sei. Não conhecia. Era desse povo da cidade, acho que era gente rica. Tinha carro [automóvel]. Fraco só tem carroça.

— A senhora gostou daquele casamento?

— Gostei foi demais. Sonhava ter um casamento assim. Padre Camilo dizia que noiva no altar da igreja era que nem princesa. Mesmo sem poder casar que nem rico, eu queria ir na igreja, com o povo olhando eu no vestido bonito. Eu podia porque tinha meu gadinho. Eu tinha galinha que botava ovo que vendia na

feira. Eu ganhei um dinheiro para comprar o pano, para comprar as coisas da casa.

— Mas por que a senhora fugiu?

— Eu gostava do João. Conhecia ele desde mocinha. Ele morava perto, o pai dele era primo de mãe. A gente se encontrava em festa, na feira. Nós estava junto naquele casamento da cidade, ele também gostou e nós falamos que queria casar assim. Ele namorou eu bem um ano. Eu tinha 17 anos quando ele começou a me namorar. Quando eu inteirei os 18 ele disse que queria noivar. Ele ia em casa, ficava conversando mais eu. Conversava com o pai. O pai nunca disse que não se agradava dele. Eu achava que se agradava. Era parente, gente de sangue bom, era trabalhador, respeitador. Ele falou que queria noivar mais eu e que tinha de viajar para São Paulo, para arranjar um dinheiro para nós casar.

— Como assim, viajar?

— É ir para São Paulo, trabalhar... Muito rapaz viaja para poder comprar um gado. Quando quer casar vai viajar. Vai um ano, vai outro ano, até arrumar o dinheiro.

— E o seu João viajou?

— Viajou não. O pai dele disse que não podia, que não podia deixar o roçado, que ele só não dava conta. O João pensou em deixar a viagem para o ano depois.

— E aí, ele viajou?

— Aí pai começou a implicar com ele. O João ia em casa conversar comigo, e o pai fazia cara de que não gostava, não falava com ele. A mãe falava comigo que eram melhor não casar, que o João era fraco demais. O pai dizia que tinha parente do João que não era gente boa. Pois ele não era primo nosso? Se o sangue dele era ruim, o nosso não era também? Até que um dia o pai disse que não queria mais que ele fosse em casa, que não deixava eu casar com ele. Mas a gente se gostava muito. Mãe até dizia que sabia que eu gostava dele, mas que pai não queria... então só se eu fugisse. Ela disse que muita gente já fugiu e depois acabava dando tudo certo. O João era muito respeitador, era trabalhador. Eu tinha o meu gado, já tinha costurado umas coisinhas. Só o vestido do casamento não tinha, porque tinha que ser costureira mesmo, pessoa com a arte. Aí nos resolvemos fugir. Não fugimos de noite não. Fugimos de dia mesmo. Estava todo mundo na roça. Quando não tinha ninguém na casa, fui embora mais ele.

— E para onde foram?

— Fomos para a casa do padrinho do João. Ficamos lá uns dias, depois o João falou com o padre e ele casou nós. Fiquei com medo do pai brigar... mas não brigou não. Também não foi no casamento, nem mãe... A bem dizer, não foi ninguém. Também, não teve missa nem nada. Agora, eu arrumei um vestido branco. Não era vestido de casamento, mas era branco. Porque eu queria casar de branco, que eu era moça. Fugi, mas não envergonhei pai nem mãe.

— E depois, seus pais aceitaram?

— Passados uns tempos, o pai disse que perdoava e que abençoava nós. Aí eu já estava esperando criança. A mãe vinha vez por outra... Dizia para ter paciência, que o pai acabava perdoando. Agora, quem não perdoou fui eu.

— Por que?

— Eu falei com mãe que queria minha criação [gado], que precisava para poder o João comprar a parte dos irmãos dele. Eles não queriam ficar e o João podia comprar, com o gado meu, mais o que ele tinha, e depois ficava pagando o resto. Aí o pai mandou dizer que não tinha direito porque tinha fugido. Tinha envergonhado ele e não tinha mais direito. Nunca mais procurei ele. Mas eu soube que o meu gado tinha ido para a Lai. Ela já estava de namoro com um rapaz da Moita Bonita, já antes de eu fugir mais o João. Ficou com tudo que era meu. Eu não perdôo nunca... Tiraram o que era meu, o que veio do meu padrinho. Não casei que nem eu sonhava, na igreja, com festa, com o povo assistindo... Com minha filha não vai ser assim não. Se Deus quizer, ela vai casar com a benção de Deus e a minha.

— E a Lai, casou?

— Então não casou? Casou com vestido de casamento, levou as coisas de dentro da casa, levou o gado dela mais o meu. Ela até me chamou para ir no casamento, mas não fui não. Então eu ia no casamento de quem tirou o que era meu? Nunca mais procurei ela. Moita Bonita é perto, mas nunca fui lá.

— E o Antônio?

— Casou também. O pai deu o chão de morada para ele. Ficou trabalhando de roceiro. Às vezes, quando apertava, ficava de alugado. Agora o *sítio* do pai é dele. É só com ele que eu me dou. A mulher dele, minha cunhada, não é? é gente boa. Ele ajudou nós, eu mais o João, que tinha vez que nós passava apertado.

Das Dores nunca perdoou o pai. Sua fuga ocorreu há cerca de dez anos, mas ela nunca esqueceu a usurpação de que foi vítima, e a destruição de seu sonho. A fala de Das Dores contrasta fortemente com outras falas, como a da mãe de Graça. Contrasta também com o que diz Gnaccarini, segundo o qual, após um período em que os pais "ficam bravos",

> [...] muda o tom dos comentários e todos, inclusive os pais, relatam o episódio rindo-se e em tom jocoso. Há um caso em que a 'gozação' com a moça, feita reiteradamente, no quotidiano da família, referia ao fato de, na fuga, terem abandonado a janela do quarto aberta e, chovendo, molharem-se duas crianças (Gnaccarini s.d.: 28).

Para Das Dores a fuga não foi uma comédia da qual todos acabaram fazendo graça.

Se a fuga é um fato comum e previsível, isto não significa que ela seja sempre "naturalizada", pelo menos não por todos os personagens/pessoas. Não sabemos, contudo, o que faria Das Dores, se sua filha insistisse em se casar com alguém não bemvisto aos olhos de seu marido, e talvez dela mesma. Colocada entre as necessidades da reprodução social e os sentimentos pessoais da filha, teria em frente de si uma opção difícil.

Não sabemos tampouco como se sentiram seus pais, colocados face à opção entre a razão que comandava o sacrifício e a afeição e emoção; face a práticas que reproduzem relações sociais mas destróem relações pessoais. Não nos foi possível falar com eles. Sabemos apenas, através de Das Dores, que João fora bem-visto quando do início de seu namoro, e podemos inferir que se tornou malvisto, não por deficiências de caráter, nem por ser *fraco*, em si mesmo, pois era trabalhador e provavelmente iria herdar, com o tempo, o sítio de seu padrinho, mas porque o casamento de Lai surgia como possibilidade mais vantajosa para a família. De fato, Lai e Antônio realizaram um "casamento trocado": Lai casou-se com um jovem de uma família, e Antônio com a irmã desse jovem. A fuga de Das Dores serviu para "poupar" um dote, aumentado as chances da aliança que viria com tal "troca de irmãs". Sintomaticamente, as terras de ambas as famílias, se não "entestavam" como seria ideal, não distavam muito uma da outra.

A fuga, como vimos, tem significados distintos para a sociedade onde ela se dá, relativos à estrutura dessa sociedade e à sua reprodução. Ela é mais do que simplesmente uma "curiosidade camponesa". Mas ela tem também significados para o antropólogo.

A leitura da fuga

Vimos que a fuga é uma encenação, uma construção social de ficções que reproduzem a sociedade. E não é a única; nosso texto se refere a várias outras encenações, como o leilão. Uma aldeia camponesa talvez não seja tão diferente, deste ponto de vista, da aldeia Mehinaku (Gregor 1982). Talvez a "realidade" das sociedades não se constitua apenas de "relações sociais" objetificadas, mas também de ficções.

A comunidade camponesa, tal como a aldeia Mehinaku, pode ser vista com um palco onde se desenrola um drama cuja trama deve ser desvendada

pelo antropólogo. Mas, repetimos, é um drama num duplo sentido: drama social, por um lado, e drama pessoal de outro, e nem todos os atores têm plena consciência do texto ou da "mise en scène". A fuga pode ser vista como um drama social com vários personagens que, à maneira de um rito, se movem num palco de acordo com um "script" tácito. Os personagens fazem o que devem fazer, mesmo que alguns não saibam porque fazem o que fazem. Como diria Bourdieu, a fuga é uma orquestração sem maestro, tal como o casamento ou o celibato em outros grupos camponeses. Se os pais de cada família específica decidem quem irá permanecer celibatário e quem será o herdeiro, ou qual filha irá se casar ou fugir, há um padrão geral e, neste plano, não há um maestro.

No entanto, há sujeitos. De um lado, há um sujeito, encarnado no pai, dado pelas exigências da reprodução social, que Bourdieu chamaria de "o verdadeiro sujeito". Mas este sujeito só é verdadeiro desde uma perspectiva formal. Há outros: os próprios pais que induzem as filhas a fugir, e que são pessoas concretas, mais do que encarnações de princípios abstratos; e as filhas que fogem. Uns e outros têm sentimentos. Os sentimentos dos pais não surgem em suas falas. Mas podemos supor que a reconciliação — o pedido de perdão e a benção — implique um sentimento de culpa por parte dos pais, e também da filha. Se todos sabiam que os pais não poderiam arcar com o ônus de um casamento, os pais sabiam que sacrificaram a filha sem dote em seu imaginário. Outras vezes o dote existe, mas a filha — quantas Das Dores terão existido? — foi sacrificada em benefício de uma irmã ou irmão. Nesses casos, mais que uma encenação, montou-se uma armadilha. "Afrontado", o pai encontrou argumento para desdotar a filha. Por outro lado, quantas filhas, diferentemente de Das Dores, não teriam se sentido culpadas por terem afrontado a vontade paterna sem perceber que foram induzidas?

Por isso mesmo, a fuga não é apenas um drama social mas também um drama pessoal. À diferença do teatro, onde atores e personagens são personas distintas, na fuga os atores representam a si mesmos. Como drama social, é uma trama; como trama, pode levar a um trauma.

O sacrifício de Das Dores chama a atenção para o fato de que a reprodução social tem seus custos. Ela causa sofrimento, e não podemos dissolver seu significado, desde o ponto de vista do nativo de carne e osso (e alma), naquele do "nativo coletivo", criado pelo antropólogo que constrói o

"sistema cultural". Existem sentimentos irredutíveis à lógica do sistema e à razão do antropólogo.

Como enfatizou Carlos Rodrigues Brandão em seminário realizado na UnB[8], o camponês não deve ser visto apenas como trabalhador, como é usualmente tratado, mas também como um ser que sonha, ama, se diverte, que possui não apenas braços mas também alma e coração. Podemos estender sua observação aos sentimentos, encobertos pelo "padrão".

A fuga nos mostra que a vida social é um jogo. Algumas pessoas são como as cartas desse jogo, seja como trunfo, seja como carta descartável ou como carta marcada; outras são os que jogam com tais cartas. Há também regras, mas são menos regras das relações sociais que regras que estabelecem os limites do jogo. Se as regras são gerais, cada jogo é uma performance específica.

O jogo tem um duplo sentido. Ele é, de um lado, "game", voltado para a reprodução da sociedade. E é igualmente "play", e é a interpretação do "play" que nos leva ao "game", que os atores, ou alguns deles, procuram ocultar.

Isto conduz a outras questões, que formulamos numa discussão com Wilson Trajano Filho, a propósito do carnaval em São Tomé e Príncipe (Trajano Filho 1993, neste volume), em cuja análise ele coloca de maneira precisa a relação entre o fato social total e o texto cultural. Concluimos que o fato social é total quando é também um texto denso, e que a interpretação densa, ou a "thick description" só é possível porque o texto é denso em si mesmo, por ser um fato total. Propusemos também uma dúvida quanto à noção de texto, e sua leitura.

Aquele carnaval é um texto cultural, no sentido dado por Geertz (1973), composto de vários textos em sentido mais literal, pois ele se compõe de "autos" representados; de teatralizações que, pela crítica à vida social, se referem a princípios básicos da sociedade. Lembra-nos, como o faz também a fuga, o filme "Carmen", de Buñuel, em que se prepara a ópera de acordo com o libreto e a música, mas onde transcorre paralelamente uma outra estória, todo um quadro de intrigas da Espanha do século

8. Seminário "Antropologia e Campesinato: Questões, Problemas e Tendências", Departamento de Antropologia, maio de 1991. Três dos quatro trabalhos apresentados neste seminário estão publicados no presente volume.

XX. Ou ainda o filme de Saura, "Ana e os Lobos", que fala explicitamente de estupros e de uma família neurótica, mas cujo sub-texto fala da Espanha de Franco. Ou, pelo contrário, o texto é a Espanha, e o sub-texto a família neurótica. Nem sempre o texto é o explícito e o sub-texto o implícito. Tudo depende da leitura e, portanto, de quem é o leitor.

Ler o texto do carnaval ou da fuga, é ler o sub-texto; no caso da fuga, o sub-texto de um texto subalterno, pois fala-se muito do casamento, mas pouco ou nada da fuga. Mesmo quando é uma encenação, ou por isso mesmo, é um tema desagradável.

Nada há de explícito nos "autos" com relação à sociedade, o que significa que eles só são inteligíveis, só são mensagens, para quem conhece a cultura como um todo, seja por vivê-la como nativo, seja por ter desvendado seus princípios, na medida em que isso é possível de ser feito pelo antropólogo. Isto é, por quem conhece o sub-texto. O carnaval é um fato social total, mas isto só pode ser percebido se conhecermos os princípios que constituem a totalidade e que não nos são dados a perceber imediatamente pelos referidos "autos". A leitura do texto cultural, para ser densa, supõe um conhecimento prévio, pois o texto foi produzido, como bem mostra Geertz, para ser lido pelos próprios nativos, e não por estranhos à cultura.

Como dissemos, a fuga é uma encenação. Encenar é pôr-em-cena. Mas o drama construído não pode ter seu enredo entendido por quem só vê o que se passa no palco. Para desvendá-lo e compreendê-lo é preciso freqüentar os bastidores, como faz a comunidade nativa que participa do texto/encenação. Trata-se, como vimos, de uma co-produção de vários atores que são também autores, analogamente a outros textos, como o leilão.

Dissemos que as falas sobre a fuga tanto dizem como não dizem. Se é preciso ler "sobre os ombros dos nativos", é preciso ler também as entrelinhas. É preciso ouvir os silêncios de cada fala, porque são eles que expressam a encenação que faz o jogo. Se os silêncios são parte da música, são parte também desta fuga. Silêncios esses perfeitamente audíveis para o público/autor que é a comunidade, mas que só se tornam significativos para o antropólogo depois de ter ele chegado àqueles princípios centrais pela leitura de outros textos. Cada texto supõe, então, vários outros que precisam ser lidos ao mesmo tempo.

É possível fazer do fato um texto? Teriamos então um paradoxo aparente, pois as noções de fato e de texto pertencem a paradigmas epistemológicos distintos. Se Mauss interpreta o fato social total, ele não o faz, por

certo, da mesma maneira como Geertz interpreta os textos culturais. O fato maussiano é construído através da comparação, e seu sentido para o antropólogo não é dado no interior de uma cultura particular — pelo contrário, ele é geral, pois encerra um princípio central, como o da dádiva, para determinado tipo de sociedade, tradicional ou arcaica.

Geertz, ao interpretar a famosa briga de galos balinesa, também constitui a totalidade, através de sua noção de "cultural system". Poderiamos muito bem falar de "cockfighting as a cultural system". A briga de galo é por ele construída como um fato social total, tanto quanto o *potlatch*, ainda que essa totalidade não seja constituida pela comparação, mas pelo sentido interno a uma cultura. De outro lado, poderiamos indagar se o *potlatch*, ademais de fato, não seria também um texto, através do qual os nativos falam para si mesmos, mesmo que não percebam necessariamente a totalidade tal como percebida pelo antropólogo. E, neste sentido, o *potlatch* é portador e gerador de significados que não são os mesmos que aqueles do *kula* para os trobriandeses, ainda que ambos sejam o mesmo fato desde a ótica maussiana.

Ao tratar do *kula*, a etnografia de Malinowski se propunha alcançar a totalidade, ainda que não, em termos de formulação teórica, pela idéia de fato social total. Sua totalidade era empiricamente constituída pela justaposição funcional de "instituições" ao evento central através de uma textualização em forma de narrativa. Como ressalta Clifford (1983), com relação à totalização etnográfica,

> the aim was [...] to get at the whole through one or more of its parts [...] An individual life-cycle, a ritual complex like the Kula ring or the Naven cerimony could also serve, as could categories of behaviour like "economics", "politics", and the like. In the predominately synecdochic rhetorical stance of the new ethnography, parts were assumed to be microcosms or analogies of wholes (Clifford 1983: 125).

O fato social total não foi construído etnograficamente, mas, como dissemos, através de uma "razão comparativa" que elimina a particularidade contextual de uma cultura. *Kula*, *potlatch*, *hau* etc. são postos em confronto para serem reduzidos a uma essencialidade, tal como Durkheim chega ao "elementar" da religião e como Mauss e Hubert chegam à "elementaridade" da magia.

O fato social total não é construído sinedoquicamente, embora a totalidade malinowskiana o seja. Contudo, voltando a Malinowski após a leitura de Mauss, podemos ver em sua etnografia o *kula* como fato social total no interior de uma cultura particular.

A interpretação do texto cultural por Geertz guarda semelhanças com a construção do todo por Malinowski, não obstante a grande distância teórico-epistemológica entre ambos. Novamente recorrendo a Clifford temos que:

> What is involved in looking at culture as an assemblage of texts to be interpreted? [...] "Textualization" [...] is the process through which unwritten behaviour, speech, believes, oral tradition or ritual, come to be marked as a corpus, a potentially meaningful ensemble separated out from an immediate discoursive or performative situation [...] We are familiar with the end result of this process in much of what counts as etnhographic thick description. For example, we say that a certain institution or segment of behaviour is typical of, or a communicative element within, a surrounding culture (Geertz's famous cockfight becomes an intensely significant locus of Balinese culture). Fields of synecdoches are created in which parts are related to wholes — and by which the whole, what we often call culture, is constituted.
>
> Ricoeur [...] posits a necessary relation between text and "world". A world cannot be apprehended directly; it is always inferred on the basis of its parts, and the parts must be conceptually and perceptually cut out of the flux of experience. Thus, textualization generates sense through a circular movement which isolates and then contextualizes a *fact* or *event* in its englobing reality (Clifford 1983: 131).

A fuga não é um texto igual à briga de galos ou ao carnaval de S.Tomé e Príncipe. Ela ocorre em "contextos de situação" específicos, revelando crises. Contudo, a fuga anunciada não é menos uma encenação, e não é menos padronizada que um ritual. Todos sabem que ela vai acontecer e como vai se desenvolver — ainda que haja surpresas, como o atesta a experiência de Das Dores.

As colocações de Clifford mostram que tanto o fato do *kula* como o texto da briga de galos são constituídos no texto etnográfico pela sinédoque, e que o texto hermenêutico é uma forma de contextualização do fato ou evento. Acreditamos então que não é descabido propor uma relação entre fato e texto, ou sugerir que é por ser o fato "denso" que ele se presta a uma textualização que permite a descrição densa, ou interpretação.

Se a fuga é um fato, ela é também um texto. Não diremos que ela é um fato social total; que ela encerra em si a totalidade da sociedade, tal como a dádiva maussiana. No entanto, ela é um "fato denso", é um jogo envolvente e absorvente, um "deep play", por ser um "game" que envolve não só personagens mas princípios centrais, como os valores da honra e da hierarquia, e práticas fundamentais para a reprodução da sociedade, como a aliança, o patrimônio, a herança etc. São esses princípios e essa reprodução que estão em jogo na encenação. Mas há ainda uma outra dimensão: se o que está em jogo são princípios, o que se põe em jogo são pessoas e sentimentos.

Isto coloca certos problemas. Como já dissemos, não devemos dissolver pessoas de carne e osso e alma num "nativo genérico". Por outro lado, a interpretação supõe a totalidade — considerada aqui como horizonte, e não como algo empiricamente alcançável. Uma etnografia multivocal, que não pretenda construir um nativo genérico através da voz única do etnógrafo, não tem porque abrir mão da totalidade, visto que é no fluxo desta que se realizam as experiências singulares de cada um (inclusive aquela do etnógrafo, que é tão histórico quanto os nativos que estuda, e que é hoje distinto daquele do início do século, porque a totalidade que molda a antropologia se transformou).

Mas, temos de evitar que pessoas específicas sejam separadas de suas produções singulares e substituídas por um ator generalizado. Toda etnografia, enquanto trabalho de campo, é dialógica, pois resulta de "encontros etnográficos" entre sujeitos específicos. Cada informante é uma pessoa singular com experiências próprias. Se o fato é total, ele não significa o mesmo para todos. Teria o *kula* o mesmo significado para homens e mulheres trobriandeses? Significaria ele, para uma pessoa comum de um clã inferior no "ranking" trobriandês, o mesmo que significava para o "paramount chief" de Malinowski (1976)? Significaria a briga de galos o mesmo para todos os balineses? Tanto o fato como o texto terminam por criar nativos genéricos. A etnografia, se deve construir a totalidade, não deveria eliminar os sujeitos singulares.

O texto da fuga nos foi apresentado através de falas. Não assistimos a nenhuma fuga, como Trajano Filho assistiu aos "autos" ou como Geertz presenciou a briga de galos, ambos esses fatos, levados em público. A fuga é um fato que se faz escondido, mesmo que todos saibam que ela vai acontecer. O que nos foi dado pelos "informantes" foram interpretações, que

não são desinteressadas. Isto é, as falas foram também encenações, produzidas para nós com, inclusive, uma cortina que se fecha para esconder. Por isso foi necessário pôr a contracenar as várias falas.

Essas falas são as três vozes da fuga que apresentamos ao público. As vozes são muito diferentes umas das outras; de fato, são vozes dissonantes. A primeira voz foi a da mãe de Graça, que produziu uma fala contida, de quem não se sente muito à vontade, e curta, de quem prefere passar para outro assunto. Ela contrasta com a voz de Das Dores, cheia de sentimento e ressentimento, e muito mais longa, de quem precisa falar sobre o assunto, e para quem o estranho/pesquisador é um ouvinte parecido com o terapeuta com quem se pode desabafar. O que a primeira voz esconde, a segunda revela. Uma é, por assim dizer, o contraponto da outra. A primeira é a do sacrificante que procura transmitir a idéia de que tudo acabou bem. Nela, a vítima foi a família, coberta de vergonha pela filha. É uma voz/fala padronizada. A de Das Dores é a voz da sacrificada, para quem a ferida continua aberta. É uma voz personalizada.

A terceira voz é a da "fofoca", que fala dos outros, e que preencheu outros silêncios das outras falas, fornecendo pistas para a compreensão do fato, mas que só eram pistas porque já nos havíamos detido sobre o parentesco, o sítio, a migração, o casamento e o celibato, a organização doméstica, a história regional etc. Foi essa também a voz que falou dos *fortes*, que não falam de fugas em suas famílias ou nas de seus iguais, como que numa troca de silêncios.

As várias vozes são também distintos discursos. A fala da mãe de Graça é um discurso público, que produz/reproduz o domínio público, e onde o personagem central é a família. A voz de Das Dores é um discurso crítico, que põe em dúvida o valor-família e denuncia a estrutura. O personagem central é a pessoa usada como peão do jogo que perpetua a sociedade. Para ela o que se perpetuou foi a revolta. Para ela o "desgosto" foi outro, que não passou, ao contrário do que ocorreu na fala da mãe de Graça. Se, como diz Gnaccarini, tudo acaba em risos, como se se tratasse de uma anedota, o que talvez tenhamos sejam risos públicos e lágrimas privadas.

A voz da "fofoca" é também um discurso crítico, mas de outra natureza. É o coro dos *fracos* que falam dos *fortes*. Ela é irônica e jocosa, pois fala de quem é poderoso e silencioso; que fala o que para estes últimos é indizível. É a voz dos ressentidos que expõem ao pesquisador as manchas

que macularam aquelas famílias, como que produzindo um nivelamento social. Mas, essa terceira voz também pode ser uma encenação, ou uma editoração de texto. Não teria nunca havido entre os *fortes* uma fuga homogâmica, ao estilo Romeu e Julieta? Moças de famílias *fortes* só fogem com rapazes abaixo de sua condição social? Seria ingênuo supor que os nativos apenas encenam uns para os outros, e não para o pesquisador. As falas produzidas pelos *fracos* sobre os *fortes* provavelmente também incluem silêncios, para melhor nivelar a todos. Talvez por isso tenham silenciado sobre possíveis "fugas homogâmicas".

Cada uma dessas vozes traz para o pesquisador um significado específico da fuga. Por isso, ao descrevermos a fuga entre *fracos* e entre *fortes* produzimos dois tipos distintos de texto. As diferenças textuais são o resultado de diferenças contextuais do próprio trabalho de campo, dadas pelo significado diferencial do fato, que não é o mesmo para todos. No caso de Graça e de Das Dores construímos o texto pela transcrição de falas dos envolvidos no drama/trama. Os casos dos *fortes* foram construídos através de depoimentos de terceiros, tão interessados quanto os próprios objetos dos comentários.

Se a fuga supõe vozes distintas, ela tem também tempos distintos. Ela é, de um lado, uma tradição multi-secular; de outro lado, ela tem uma historicidade. Ela sempre existiu, mas é também dada pela pauperização. Ela possibilita a continuidade de valores centrais em meio à história que introduz descontinuidades. A encenação combate a realidade histórica.

Os tempos são ainda distintos segundo as distâncias sociais. A fuga é um sacrifício, mas enquanto a filha que não transgrediu os limites permanece socialmente viva, conformada ou revoltada, aquela que os transgrediu morre socialmente, desaparecendo de cena. Por isso, não ouvimos sua voz. Entre os *fracos*, a maioria da filhas permaneceram porque produziram aliança. Nos casos que nos foram relatados quanto aos *fortes*, e também entre os *fracos* quando se viola fronteiras, há uma guerra, pois a fuga é então a negação do jogo de alianças. Num caso há continuidade; noutro, descontinuidade. Num, encenação; noutro, saída de cena.

Há, ainda, outros dois tempos: os nossos. Num primeiro momento, estávamos voltados apenas para a organização da produção e para o parentesco como prática. Foi só num outro tempo, num outro momento de nossa história pessoal, dada pela dinâmica do contexto acadêmico, que descobri-

mos que tínhamos dados que apontavam em outra direção, aquela que mostrava que a fuga não era um detalhe irrelevante, e que mostrava como a estrutura violenta a pessoa ao sacrificá-la. Tinhamos esses dados o tempo todo, mas antes os havíamos sacrificado em benefício de textos que reproduziam, eles mesmos, a estrutura. Havíamos silenciado, não só a nós mesmos, mas também a Das Dores, por nós sacrificada durante dez anos.

Curiosamente, foi ao descobrir a dimensão existencial que também percebemos a fuga como texto para uma interpretação "horizontal", como diria Segato. Não se tratou de escolher entre uma abordagem ou outra. Foi uma das vozes, a de Das Dores, que nos conduziu às outras, e ao sentido da fuga como prática reprodutora. A percepção da dimensão existencial foi também, em parte, sugerida por outro texto, o de Rodrigues (1991), sobre o sentimento de celibatárias sacrificadas pela casa camponesa, texto esse do qual participamos, um como orientador e outro como examinador crítico.

Não se tratou, tampouco, de optar entre as formas públicas do discurso e as perspectivas idiossincráticas (Fisher 1985), mas de evitar afogar a pessoa no "nativo coletivo", mesmo porque os fatos não evocam o mesmo significado "público" para todos. Como já dissemos, não estamos negando a totalidade; a fuga, ou qualquer outro fato/texto denso, só existe numa totalidade histórica. Estamos indagando a nós mesmos sobre o que fazer com a totalidade sem nela subsumir o indivíduo, conjugando o que parece antitético.

Se o trabalho de campo é dialógico, o texto etnográfico é escrito por um só autor (ou, no nosso caso, por dois). A idéia de uma co-autoria com os nativos pode ser simpática, mas nos parece ilusória. Recorrendo novamente a Clifford,

> [...] one might imagine a more radical poliphony that would "do the native and the ethnographer in different voices". But this, too, would only displace ethnographic authority, still confirming the final, virtuoso orchestration by a single author of all the discourses in his or her text [...] Bakhtin's polyphony [...] is a domesticated heteroglossia [...] If accorded an autonomous textual space, transcribed at sufficient length, indigenous statements make sense on terms different from those of the arranging ethnographer (Clifford 1983: 139-140).

Afinal, quem quer dar o sentido somos nós, porque queremos dar um sentido antropológico. Por isso, em meio a tantas falas, quem teve a última

palavra fomos nós. De qualquer forma, etnografias dialógicas são apenas representações do diálogo. Ao escrevermos sobre a fuga, acrescentamos nossa própria voz. Podemos apenas esperar que ela não tenha abafado as vozes dos personagens centrais.

BIBLIOGRAFIA

ARENSBERG, C.M. 1959. *The Irish Countryman*. Gloucester: Peter Smith.

AZEVEDO, T. 1986. *As Regras do Namoro à Antiga*. São Paulo: Ática.

BOURDIEU, P. 1980. *Le Sens Pratique*. Paris: Éditions de Minuit.

BROGGER, J. 1987. Pre-Bureaucratic Europeans. *Trondheim Occasional Papers in Social Anthropology* 1. Universidade de Trondheim.

BURGUIÈRE, A. 1986. "Les Cent et Unes Familles d'Europe". In *Histoire de la Famille* (J. Goody *et alii*, orgs.). Paris: Armand Colin.

COULANGES, F. 1981. *A Cidade Antiga*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

CLIFFORD, J. 1983. On Ethnographic Authority. *Representations* 1 (2).

CRONIN, C. 1977. "Illusion and Reality in Sicily". In *Sexual Stratification: a Cross-Cultural View* (A. Schlegel, org.). Nova Iorque: Columbia Univesity Press.

FISCHER, M. 1985. Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica. *Anuário Antropológico*/83: 55-72. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

FLANDRIN, J. 1984. Familles: *Parenté, Maison, Sexualité dans l'Ancienne Societé*. Paris: Éditions du Seuil.

GEERTZ,C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Nova Iorque: Basic Books.

______. 1983. *Local Knowledge*. Nova Iorque: Basic Books.

GNACCARINI, J.C. s.d. "O Rapto das Donzelas". Mimeo. Publicado em versão reduzida em *Tempo Social* 1 (1): 149-168. São Paulo: USP, 1989.

GODOI, E.P. 1987. *Le Travail de la Mémoire*. Dissertação de DEA, EHESS.

GOODY, J. 1986. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

GREGOR, T. 1982. *Mehinaku*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

KHERA, S. 1981. Illegitimacy and Mode of Inheritance among Austrian Peasants. *Ethnology* 20 (4).

LEACH, E. 1965. "Animal Categories and Verbal Abuse". In *Reader in Comparative Religion* (W.A. Lessa & E.Z. Vogt, orgs.). Nova Iorque: Harper and Row.

MALINOWSKI, B. 1976. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.

MARTINEZ-ALIER, V. 1989. *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

NIZZA DA SILVA, M.B. 1984. *Sistema de Casamento no Brasil Colonial*. São Paulo: EDUSP.

O'NEILL, B. 1984. *Proprietários, Lavradores e Jornaleiros*. Lisboa: Don Quixote.

RODRIGUES, L.L. 1991. *O Avesso do Casamento: uma Leitura Antropológica do Celibato*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, UnB.

SAHLINS, M. 1978. *Stone Age Economics*. Londres: Tavistock Publications.

SEGATO, R. 1989. Um Paradoxo do Relativismo: o discurso racional da Antropologia frente ao sagrado. *Série Antropologia* 86. Departamento de Antropologia, UnB.

SEIFERTH, G. 1985. Herança e estrutura famíliar camponesa. *Boletim do Museu Nacional*, Antropologia, 52.

SOARES, L.M. 1987. *O Dentro e o Fora; o Forte e o Fraco*. Dissertação de Graduação, Departamento de Antropologia, UnB.

TEIXEIRA DA SILVA, F.C. 1981. *A Formação Social da Miséria*. Dissertação de Mestrado, Departamento de História, UFF.

TRAJANO FILHO, Wilson. 1993. O Auto de Carnaval em São Tomé e Príncipe: Fato e Texto. *Anuário Antropológico*/91 (no presente volume).

VAN GENNEP, A. 1978. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes.

WOORTMANN, E.F. 1987. A miunça e o gado: a lógica da criação camponesa. *Ensaios Econômicos e Sociais* 1 (1): 41-66.

______. 1988. *Colonos e Sitiantes*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, UnB.

WOORTMANN, K. 1987. Com Parente não se Neguceia: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*/86: 11-73. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Editora Universidade de Brasília.

______. 1991. Migração, Família e Campesinato. *Revista Brasileira de Estudos de População* 7 (1): 35-53.

WOORTMANN, K. & E.F. WOORTMANN. 1990. Amor e Celibato no Universo Camponês. *Textos NEPO* 17: 1-90.